La crisis de la sociología occidental

Alvin Gouldner

Amorrortu editores

«No es exagerado afirmar que hoy teorizamos entre el estruendo de las armas de fuego. El viejo orden tiene clavadas en su piel las picas de cien rebeliones». Examinar el reflejo de esos conflictos en el lenguaje de la teoría social contemporánea es la tarea que emprende Gouldner en este libro.

Dos corrientes sobresalen en el panorama sociológico norteamericano: el funcionalismo parsonsiano, que acepta como «dado» el sistema social y tiene en el «equilibrio» (el orden, la estabilidad) su ideal, y un marxismo académico detenido en el tiempo, que no supo hacer suyos los aportes de los grandes pensadores europeos (Lukács, Gramsci). Frente a esas dos corrientes surgen, por una parte, teorías que pretenden dar cuenta del «disfuncionalismo» del sistema —la «dramaturgia» de Goffman, la «etnometodología» de Garfinkel, la teoría del «intercambio social» de Homans— y, por otra, una «nueva izquierda» que exhibe a veces, como reacción frente al fracaso de las teorías, un antiintelectualismo militante.

Pero emancipar al hombre de la vieja sociedad y fundar en su lugar otra más humana es imposible sin una crítica de los instrumentos ideológicos creados por aquella. Es menester ver en la sociología «el producto defectuoso de una sociedad defectuosa, y especificar los detalles de esa conexión»; es necesario analizarla «en su relación con tendencias históricas más vastas, con el nivel macroinstitucional y, sobre todo, con el Estado», e investigar en la comunidad intelectual de los sociólogos «sus modos de ganarse la vida, sus ambiciones materiales y espirituales».

La moderna sociología académica, como el hegelianismo del siglo XIX, esconde en el seno de su estructura conservadora un potencial liberador que debe rescatarse para incorporarlo a un sistema trascendente de pensamiento. Luego de someter esa estructura a una crítica tajante y minuciosa —quizá la más profunda que se haya acometido desde Wright Mills—, Gouldner propone una «sociología reflexiva», necesariamente radical, que procure «no solo conocer el mundo ajeno y exterior al sociólogo sino también transformarlo, y no solo ese mundo sino también el mundo ajeno que el sociólogo lleva dentro de sí mismo». Una sociología, en suma, que hunda sus raíces en el hombre total.

La crisis de la sociología occidental

La crisis de la sociología occidental

Alvin W. Gouldner

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de sociología, Luis A. Rigal
The Coming Crisis of Western Sociology, Alvin W. Gouldner
© Alvin W. Gouldner, 1970
Primera edición en castellano, 1973; primera reimpresión, 1979
Traducción, Néstor A. Míguez
Revisión, María R. Viganó de Bonacalza y Ariel Bignami

Unica edición en castellano autorizada por *Basic Books Inc.*, Nueva York, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S. A., Icalma 2001, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada, escrita a máquina por el sistema *multigraph*, mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 84-610-1038-8

Impreso en los Talleres Gráficos Didot S. A., Icalma 2001, Buenos Aires, en abril de 1979.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Dedico este libro con amor a Janet Walker Gouldner.

«He aquí a los sacerdotes; aunque son mis enemigos... mi sangre está emparentada con la de ellos». Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra.*

Prólogo

Los teóricos sociales de la actualidad trabajan dentro de una matriz social que se derrumba, con centros urbanos paralizados y universidades arrasadas. Algunos podrán taparse los oídos con algodón, pero eso no impedirá que sus cuerpos sientan las ondas del impacto. No es exagerado afirmar que hoy teorizamos entre el estruendo de las armas de fuego. El viejo orden tiene clavadas en su piel las picas de cien rebeliones.

Una de las canciones populares por la época en que preparaba esta obra era *Light My Fire* (Enciende mi fuego). Es un hecho característico de nuestro tiempo que esta canción, que constituye una oda a la conflagración urbana, haya sido convertida en aviso publicitario por un fabricante de automóviles de Detroit, la misma ciudad cuyo incendio y saqueo celebra. Nos preguntamos: ¿Es solo un ejemplo de «tolerancia represiva», o se trata, simplemente, de que no entienden su real significado? Este contexto de contradicciones y conflictos sociales es la matriz histórica de lo que he llamado «La crisis de la sociología occidental». Y lo que aquí habré de examinar es el reflejo de estos conflictos en el lenguaje de la teoría social.

El presente libro forma parte de un plan de trabajo más vasto cuyo primer producto fue *Enter Plato* y cuyo objetivo es contribuir a elaborar una sociología históricamente estructurada de la teoría social. El plan contempla también una serie de estudios sobre «Los orígenes sociales de la teoría social de Occidente», y ahora me encuentro trabajando en otros dos volúmenes del mismo. Uno de ellos examina la relación del movimiento romántico del siglo XIX con la teoría social; el otro es un estudio en el que espero anudar los diversos hilos analíticos y presentar una teoría sociológica más sistemática y general acerca de las teorías sociales.

Al igual que otros autores, debo mucho a muchas personas. Estoy particularmente agradecido a Dennis Wrong por sus abundantes críticas, sensibles y sensatas a la par, de todo el trabajo. También estoy en deuda con Robin Blackburn, Wolf Heydebrand, Robert Merton y S. Michael Miller, por sus agudas sugerencias concernientes al capítulo «Qué sucedió en la sociología». Agradezco profundamente a mis discípulos de la Washington University, en especial a Barry Thompson y Robert Wicke, por las críticas y el estímulo que recibí de ellos dentro y fuera de nuestros seminarios. Mis ideas sobre el «dualismo metodológico» se desarrollaron en el curso de mi labor conjunta con William Yancey, mientras fui su consejero de tesis. Los admiradores de Raymond Williams, de Inglaterra, también se percatarán de que ha influido mucho sobre mí la importancia que él asigna a la «estructura de los sentimientos».

Debo agradecer también a Orville Brim y a la Russell Sage Foundation de Nueva York por la ayuda que me brindaron y que me permitió realizar un extenso viaje por Europa durante 1965 y 1966, sin el cual este estudio sería muy distinto y, en verdad, mucho más deficiente. En Europa tuve la fortuna de contar con la colaboración de una secretaria multilingüe, Manuela Wingate, y en Estados Unidos recibí la gran ayuda de Adeline Sneider en la preparación del manuscrito. Agradezco a las dos su inalterable buen humor, eficiencia técnica y gran capacidad de trabajo.

Como ya señalé, este estudio forma parte de una serie más vasta, en la que he estado trabajando y para la cual me vengo preparando desde hace veinte años. Por ello, me he creído autorizado a tomar elementos de algunas de mis publicaciones anteriores y a utilizarlos aquí cuando me pareció conveniente. Dado que el presente estudio fue concebido como una obra de síntesis, no me he sentido en la obligación de inundarlo con un mar de notas al pie. Si la esencia y la lógica de lo que aquí digo no resultan convincentes, tampoco lo serán los convencionalismos académicos. No abusaré de la inteligencia del lector con las habituales declaraciones de rutina acerca de quién es, en definitiva, el responsable de los defectos que este trabajo presenta.

Alvin W. Gouldner
St. Louis, Missouri
Enero de 1970

Primera parte. Sociología: contradicciones e infraestructura

1. Introducción: Hacia una crítica de la sociología

Solo exponiéndonos a correr riesgos podemos divorciar la crítica y la transformación de la sociedad de la crítica y la transformación de las teorías acerca de la sociedad. Sin embargo, el abismo entre teoría y práctica, tan común en la historia de los movimientos radicales norteamericanos, se está ampliando en ciertos sectores. Algunos de los radicales norteamericanos más combativos, en la «nueva izquierda» o en el movimiento negro de liberación, han evitado, al menos por el momento, toda preocupación seria por la teoría social.

Sin duda, este descuido de la teoría reconoce diversos orígenes. En cierta medida, obedece al hecho de que estos movimientos sociales son aún nuevos y la actividad política consume sus energías y recursos, necesariamente limitados; en resumen, los nuevos radicalismos necesitarán tiempo para producir sus nuevas teorías. Aunque el descuido de la teoría no es peculiar de los norteamericanos, una de sus causas es también el hecho de que los radicales de este país suelen ser más norteamericanos que lo que suponen y tienden a preferir los resultados tangibles de la política pragmática a los productos intangibles de la teoría. También es probable que su descuido de los problemas teóricos derive, en parte, de los estrechos lazos que unen a algunos jóvenes radicales con el contingente *hippie* de su generación, cuyas maneras más expresivas y estéticas de rechazar la cultura norteamericana los predisponen a eludir lo que ellos consideran estériles «disputas» de la confrontación intelectual. Existe, asimismo, una minoría vocinglera que, como alguien ha dicho, se siente personalmente excluida cuando oye apelar a la razón.

La sociología como cultura popular

Hay, sin embargo, otras fuentes importantes de la apatía teórica que prevalece entre la actual juventud radical norteamericana, y que, junto con otros factores, la distingue de sus similares de la década de 1930. Una de esas fuentes bien puede ser el surgimiento, entre 1940 y 1960, de la sociología como parte de la cultura popular. La sociología llegó por entonces —en lo institucional, si no en lo intelectual— a la mayoría de edad. Se convirtió en un sector viable del panorama académico: cientos de miles de estudiantes universitarios norteamericanos siguieron cursos de sociología, y se escribieron, literalmente, miles de libros sobre la materia. Al mismo tiempo, la incipiente industria de libros en rústica puso tales obras al alcance de todos, como literatura

de masas. Se los vendía en *drugstores*, estaciones de ferrocarril, aeródromos, hoteles y almacenes. La creciente prosperidad de la clase media, a su vez, facilitó que los estudiantes los compraran aunque no los necesitaran como libros de texto.

Este acceso de las masas a la sociología (y a las otras ciencias sociales), convertida en elemento de la cultura cotidiana, ha tenido un efecto paradójico sobre las actitudes adoptadas por algunos jóvenes frente a la teoría social y a los problemas sociales. Por un lado, el hecho de que en las librerías apareciesen mezclados los libros de ciencias sociales con otras expresiones de literatura popular hizo que aquellas fueran identificadas, por asociación, como un componente de la cultura global que los radicales rechazaban. Así, ciertos jóvenes radicales llegaron a desconfiar de la teoría social, experimentándola como parte de la cultura prevaleciente. Por otro lado, sin embargo, la mera familiaridad con las ciencias sociales condujo a otros a aceptarla sin críticas. Para algunos jóvenes, la sociología de los libros en rústica que se vendían en las librerías comenzó a reemplazar a la anterior literatura de crítica y protesta radicales.

Al asimilar las ciencias sociales como un aspecto de la cultura cotidiana y al leer libros acerca de la naturaleza del prejuicio o de la pobreza, los hechos de la vida en Estados Unidos les parecieron, a menudo, muy claros. Creyeron entonces que los intentos de examinar la teoría constituían una obcecación innecesaria, con la cual se sustituía la acción respecto de los problemas por su discusión. Al contemplar tales investigaciones contra el telón de fondo de sus propios valores, experimentaban, con frecuencia, una simple repulsa moral, más que un estímulo intelectual. Algunos llegaron a pensar que la actividad teórica era una forma de escapismo, si no de cobardía moral.

Sin embargo, que los radicales subestimen la necesidad de contar con una teoría escrupulosa es al mismo tiempo peligroso e irónico, pues tal postura implica que, aunque pretenden ser radicales, de hecho han cedido ante una de las corrientes más vulgares de la cultura norteamericana: el antiintelectualismo de los Babbitt pueblerinos, su negativa a enterarse de nada. Además, no cabe duda de que si desean cambiar el mundo en que viven solo pueden esperar lograrlo contra la resistencia de algunos y con la ayuda de otros. Pero, en la práctica, tanto sus oponentes como sus posibles aliados se orientarán, a menudo, según determinadas teorías. Sin una teoría escrupulosa, los radicales no podrán comprender a sus enemigos ni a sus amigos, y mucho menos cambiarlos. Aquellos radicales que creen poder separar la elaboración de teorías de la modificación de la sociedad no actúan, en realidad, sin teoría, sino *con* una que es tácita y, por ende, no analizable ni perfectible. Si no aprenden a utilizarla a conciencia, serán utilizados por ella. Incapaces de controlar o comprender sus teorías, se someterán en la práctica a una variante de la misma alienación que suelen rechazar. La profunda transformación de la sociedad que muchos de ellos buscan no puede lograrse solamente por medios políticos, su expresión concreta no puede ser confinada a lo puramente político. En efecto, la vieja sociedad no se mantiene unida solo por la fuerza y la violencia, o por la conveniencia y la prudencia. También perdura mediante teorías e ideologías que establecen su hegemonía sobre la mente de los

hombres, quienes, por lo tanto, no solo se abstienen de decir lo que piensan sino que se someten a ella voluntariamente. Emancipar a los hombres de la vieja sociedad o erigir una sociedad nueva, dotada de contenido humano, será imposible sin comenzar, aquí y ahora, la construcción de una contracultura total, incluyendo nuevas teorías sociales; y esto no es posible sin una crítica de las teorías sociales dominantes en la actualidad.

La ambivalencia que manifiestan hacia la teoría algunos sectores de la nueva izquierda, el sentimiento simultáneo de que es irrelevante y necesaria, fue expresada con claridad por Daniel Cohn-Bendit —uno de los principales activistas de la rebelión estudiantil francesa iniciada en Nanterre en la primavera de 1968—, quien observó que los anarquistas «han influido sobre mí más por ciertas actividades que por sus teorías (...) los teóricos dan risa». Pero señaló también «la existencia de un abismo entre la teoría y la práctica (...) Estamos tratando de elaborar prácticamente una teoría».[1]

Sea cual fuere la actitud ante la teoría, su influencia sobre la nueva izquierda incipiente se evidencia, entre otras cosas, en el papel que le cupo a la «Escuela de sociología crítica de Francfort» —integrada por Jurgen Habermas, Theodor Adorno, Max Horkheimer y algunos más—, de la que se ha dicho que ha tenido «tanta importancia como cualquier otro suceso» [2] en la revitalización política del *Sozialisticher Deutscher Studentbund* de 1961 a 1965. Otro índice de tal influencia es la receptividad internacional de los nuevos radicales a la obra de otro miembro de esa escuela, Herbert Marcuse, cuya importancia práctica fue reconocida indirectamente por las recientes críticas soviéticas a sus ideas

Sin embargo, aun dentro de la escuela crítica de sociología, la continua tensión entre teoría y práctica quedó revelada por la polémica entre Habermas y los jóvenes militantes durante el otoño de 1968, después de sus manifestaciones en Francfort.

Faltos de tiempo o de aliciente para reformular las viejas teorías o elaborar las propias, los radicales suelen satisfacer sus necesidades a este respecto mediante un marxismo vulgar, engullido a toda prisa. Sin embargo, aun esto parece mejor que otra alternativa a menudo adoptada en la actualidad: la de rotular simplemente como «marxistas» las propias ideas. Quizás esta autocaracterización exprese solidaridad con una vigorosa tradición intelectual, pero sin su genuina asimilación no presta ninguna utilidad real. En verdad, este «empleo mágico» de un término puede ser perjudicial, apartando la atención crítica de la teoría, bastante diferente, que tal vez el individuo aplique en la práctica. Así, en una ocasión oí a un joven radical formular una extensa crítica de la sociología moderna —en particular de la versión del funcionalismo ofrecida por Talcott Parsons— desde un punto de vista que él proclamaba marxista, pero que, en realidad, era otra versión, algo diferente, de la teoría funcionalista.

En el mejor de los casos, tal uso del marxismo por parte de los radicales norteamericanos, aun cuando es algo más que una mera invoca-

1 «Interview with Daniel Cohn-Bendit», *Our Generation*, vol. 6, nos. 1-2, mayo, junio y julio de 1968, págs. 98-99.

2 J. y B. Ehrenreich, «The European Student Movements», *Monthly Review*, vol. 20, septiembre de 1968; pág. 17.

ción, resulta en lo fundamental regresivo y primitivista, particularmente en un país como Estados Unidos, donde, aparte de muy pocos economistas y un número apenas mayor de expertos historiadores, el marxismo casi no se ha desarrollado; donde su calibre intelectual no ha ido más allá del atrofiado nivel de la década de 1930, cuando lo esterilizó el stalinismo; y donde ni siquiera ha comenzado a asimilar las primeras contribuciones de un Georg Lukács o un Antonio Gramsci, y mucho menos las de los brillantes alemanes, italianos y franceses contemporáneos. Los marxistas norteamericanos han sido de los menos originales y creativos en el mundo, limitándose, por lo común, a aplicar la teoría marxista, sin profundizarla jamás. A menos que se pretenda que las ciencias sociales académicas no han hecho ninguna contribución valiosa para comprender la sociedad moderna en los últimos treinta años, el retroceso a un marxismo no reelaborado es un acto de desesperación en el mejor de los casos, o de irresponsabilidad o mala fe en el peor de ellos. Pero muchos jóvenes radicales de la actualidad no se sienten atraídos a refugiarse en un marxismo rutinario. En verdad, critican profundamente lo que consideran su proclividad intrínseca a una *Realpolitik* totalitaria, y algunos piensan que esta es una razón adicional para sospechar de la teoría y eludirla.

Nuevos sentimientos, viejas teorías

Interpreto la situación actual del radicalismo en el sentido de que vivimos una fluida época de transición, en la que ha surgido una generación joven provista de una estructura de sentimientos muy diferente, cuyo sentir colectivo no halla eco en los distintos tipos de sentimientos históricamente depositados en las antiguas teorías. Por este motivo, algunos miembros de la nueva generación manifiestan, respecto de dichas teorías, una fría indiferencia o una ardiente hostilidad. En resumen, un abismo separa la estructura de sentimientos que va surgiendo entre los jóvenes radicales y los viejos «lenguajes» o teorías, abismo todavía no superado por el desarrollo de un nuevo lenguaje teórico que permita a aquellos expresarse con mayor plenitud y poner de manifiesto su concepción de la realidad.

Desde este punto de vista, el quid de la cuestión es la falta de «ajuste» entre los nuevos sentimientos y las viejas teorías. Precisamente por esto, ciertos jóvenes radicales no solo consideran las viejas teorías como «erróneas» y criticables en detalle; su reacción más característica ante ellas es la sensación de su pura *irrelevancia.* No se sienten inclinados a refutarlas o discutirlas, sino a ridiculizarlas o evitarlas. En esta coyuntura, los teóricos sociales académicos podrían replicar que la nueva izquierda está simplemente equivocada, pues, ¿qué tienen que ver las teorías con los sentimientos personales? El sociólogo académico podría argüir: no hay por qué suponer que las teorías deben corresponder a los sentimientos de los hombres antes de ser aceptadas o rechazadas. Por mi parte, sostengo la premisa —que desarrollaré luego— de que la adecuación entre teorías y sentimientos tiene mucha importancia para el futuro de cualquiera de ellas. Opino que gran parte

de la apatía teórica de algunos jóvenes radicales, su marxismo ritual, sus intentos de rehabilitar al joven Marx de la alienación o su adhesión a nuevas teorías como la etnometodología son expresiones diversas de una necesidad teórica insatisfecha, producto del abismo que separa su nueva estructura interna de sentimientos, o su sensación de lo que es real, de las viejas teorías que ahora circulan en el medio académico y social.

Según el sentir actual de algunos jóvenes radicales norteamericanos, su necesidad más importante en este momento de la historia es activar y afirmar sus sentimientos radicales incipientes, así como consolidar y preservar su nueva identidad radical. Tal vez en un comienzo esto pueda lograrse mediante una política militante de manifestaciones activistas. R. D. Laing, cuyas opiniones han expresado a menudo los sentimientos de los jóvenes radicales, formuló correctamente esta cuestión en su *Politics of Experience*: «Ahora nadie puede empezar a pensar, sentir o actuar sino desde el punto de partida de su propia alienación (. . .) lo que necesitamos no es tanto una teoría como la experiencia que le da origen».[3]

La sensación de que los propios sentimientos son válidos, de que se tiene derecho a abrigarlos y sostenerlos, está basada, en parte, en el sentido de realidad que deriva de la experiencia personal y en la solidaridad con otros que comparten estas experiencias y sentimientos. Así, la validez adjudicada a los sentimientos depende fundamentalmente de la validación consensual, no del poder analítico, ni de la conceptualización refinada, ni siquiera de la «evidencia». De tal modo, el joven radical establece sus límites en términos de solidaridades y separaciones generacionales; de afinidades emocionales, más que ideológicas: «No confíes en nadie que tenga más de treinta años». Correctamente o no, la teoría social está siempre enraizada en las experiencias del teórico. Correctamente o no, la validez que se adjudique a una teoría depende de que la experiencia y los sentimientos que ella origina sean compartidos por quienes la ofrecen y quienes la escuchan.

Aparte de que las teorías sociales tradicionales se hallan en total desuso cultural por basarse en realidades personales más antiguas, y aparte de que las viejas teorías no pueden expresar nuevos sentimientos, actualmente suele desconfiarse de la teoría por tratarse de algo recibido del pasado. Por lo común, la teoría es trasmitida por los más viejos a los más jóvenes, que de alguna manera dependen de aquellos. Así, la apatía teórica de un joven radical expresa, a veces, su vigoroso impulso hacia la individualidad y la autonomía, así como su necesidad de llegar a ser un hombre y vivir como tal, y, si fuera posible, como un hombre mejor que sus mayores. En el fondo, los jóvenes radicales sospechan que las teorías tradicionales recibidas no solo son erróneas o irrelevantes, sino también *poco viriles*. Las ven como productos de hombre pusilánimes, generadoras, a su vez, de pusilanimidad.

El joven radical, todavía no «profesionalizado», no considera a la teoría como algo puro, aislado y separado, sino que a través de ella ve al teórico. Para él, la teoría es una comunicación proveniente de un hombre

3 R. D. Laing, *The Politics of Experience*, Nueva York: Ballantine Books, 1968, págs. 12 y 17.

total. Sobre su criterio respecto de la teoría y la teorización influirán sus sentimientos acerca del hombre total que las produce. Y suele ver en este hombre a alguien que ha «desertado», que se ha retirado de las luchas vitales, cediendo en sus ideales más elevados, adaptándose a la injusticia y al sufrimiento y convirtiendo en una confortable carrera el estudio de la miseria de otros. Observa que el científico social, aunque escriba compasivamente acerca de la «cultura de la pobreza», no comparte los derechos de autor de sus libros con los pobres a quienes ha estudiado y que han hecho posible su publicación. Advierte que, pese a todos los comentarios compasivos acerca del sufrimiento de los negros, casi ningún sociólogo de renombre se aviene a enseñar en las universidades negras del Sur. Por ello suele quejarse de que el sociólogo y teórico social no es un hombre total, y de que su vida no expresa de manera coherente sus propios valores. En resumen, es propenso a ver en el sociólogo, como en otros de sus mayores, una especie de explotador y de hipócrita. Observa, además, que entre los sociólogos no hay mártires.

Al interpretar la teoría social en función de lo que ve en el teórico y al considerarla como un falseamiento de lo que ha visto en el mundo social, el joven radical define a menudo *toda* la sociología académica y la teoría social como una indiferenciada ceguera ante la vida, como una ideología desteñida por una parcialidad conservadora generalizada, puesta al servicio del *statu quo*.

Sociología y nueva izquierda: una paradoja

Hay en esto, sin embargo, una profunda paradoja, con la cual ha comenzado a enfrentarse el mismo joven radical. Por ejemplo, algunos han observado que alrededor de la última década ha surgido también en la Unión Soviética, siguiendo los lineamientos del marxismo-leninismo tradicional, una sociología académica similar a la que rige en Estados Unidos. Este proceso ocasionó inquietud intelectual entre aquellos radicales norteamericanos que, partiendo de un marxismo escolar, han llegado a la conclusión de que en su país la sociología académica es un instrumento del capitalismo corporativo.* En efecto, es evidente que el conservadorismo de la sociología norteamericana no puede ser atribuido a su sometimiento al capitalismo corporativo si ha surgido una sociología esencialmente similar en la Unión Soviética, donde no existe un capitalismo tal.

Pero esta no es más que una de las paradojas engendradas por la crítica generalizada, para la cual toda la sociología es el instrumento conservador de una sociedad represiva. Por ejemplo, muchos de los líderes más notorios de las rebeliones estudiantiles de todo el mundo, desde Nanterre hasta las universidades americanas, han sido estudiantes de sociología. El francés Cohn-Bendit no es sino uno de los casos más obvios. En un plano más general, Leslie Fiedler ha obser-

* Capitalismo de las grandes compañías o sociedades anónimas (*corporations*) Emplearemos esta designación a lo largo de la obra. (*N. del E.*)

vado que «en la raíz de toda manifestación pública [estudiantil] hay un personaje que es (...) estudiante de sociología (...) [y] judío (...) [y] marginal», o que posee al menos dos de estas características.[4] Aunque no comparto la validez de todas las caracterizaciones de Fiedler, considero muy centrada su observación acerca del papel prominente que juegan los jóvenes sociólogos en las actuales rebeliones estudiantiles. Pero si es así, ¿cómo puede la sociología ser una expresión absoluta de conservadorismo político?

Otra versión de esta paradoja se puso de manifiesto en el congreso de la Asociación Sociológica Norteamericana (ASA) realizado en agosto de 1968 en Boston. En cierto sentido, tuvieron lugar allí, de hecho, dos congresos rivales: el oficial, rutinariamente dirigido por la Asociación Sociológica Norteamericana, y, junto a él, una serie de reuniones «extraoficiales», no programadas, organizadas por los jóvenes del «núcleo radical» —el Movimiento de Liberación de la Sociología—, animado, en gran medida, por militantes de la Universidad de Columbia. Estos dos caminos corrieron paralelos hasta la sesión plenaria en que culminó el congreso de la ASA, donde se reunieron más de mil personas para escuchar al secretario de Salud, Educación y Bienestar. Programada como una aburrida ceremonia honorífica, esta se convirtió en algo que quizá sea, en escala modesta, un suceso histórico, cuando el presidente de la ASA, Philip M. Hauser, enterado de que el grupo radical se proponía llevar a cabo una manifestación durante la conferencia del secretario, invitó a dicho grupo a expresar, desde la tribuna, sus opiniones discrepantes.

Quien formuló la principal declaración disidente fue un joven sociólogo, Martin Nicolaus, por entonces perteneciente a la Universidad Simon Fraser, de Canadá, y codirector del periódico de la nueva izquierda *Viet Report*. En tono frío y mesurado, Nicolaus declaró:

«El secretario de Salud, Educación y Bienestar es un funcionario militar del frente interno en la guerra contra el pueblo (...) El departamento que encabeza puede ser descripto con mayor precisión como el organismo encargado de la distribución desigual de enfermedades evitables, de la financiación de la propaganda y el adoctrinamiento dentro del país, del mantenimiento de una mano de obra barata y dócil (...) La asamblea [de sociólogos] que se reúne esta noche (...) es un cónclave de sacerdotes, escribas, lacayos intelectuales de alta y baja alcurnia, y de sus víctimas inocentes, empeñados todos en la mutua afirmación de una falsedad (...) La profesión es un producto del tradicionalismo y el conservadorismo europeos del siglo XIX, unidos al liberalismo corporativo norteamericano del siglo XX (...) Profesionalmente, el sociólogo dirige su mirada hacia los de abajo, mientras tiende la mano hacia los de arriba (...) Es un Tío Tom,* no solo respecto de este gobierno y esta clase dominante, sino de cualquiera».

Estas duras palabras fueron vigorosamente aplaudidas por el grupo radical y sus simpatizantes, silbadas por algunos de los antiguos radi-

4 *Village Voice*, 19 de septiembre de 1968, pág. 59.

* Alude al personaje de la conocida novela de Beecher Stowe, caracterizado por una actitud de obediencia servil hacia su amo. (*N. del E.*)

cales y recibidas por el grupo más numeroso con una tolerancia rígida y escandalizada. Ahora bien; quienes como yo concuerdan con muchos de los acerbos juicios de Nicolaus, deben también reconocer que el solo hecho de haber sido expresados implica un dilema. Este se manifiesta, no tanto en que los mismos funcionarios de la ASA le hayan permitido hablar, sino más aún en que él haya querido hacerlo; no tanto en que se le haya permitido decir lo que veía, como en que viera tantas cosas. Las mismas expresiones de Nicolaus y el vigor y actividad del grupo radical en ese congreso prueban por sí solos que no todos los sociólogos son «lacayos intelectuales» ni «Tíos Tom» de la clase dominante.

Se presenta aquí un problema: ¿cómo puede explicarse el radicalismo de esos sociólogos que acusan a la sociología de ser conservadora? Por cierto, gran parte de los siguientes capítulos estará dedicada a subrayar la índole conservadora de ciertas tendencias predominantes en la sociología norteamericana. Pero al mismo tiempo, el hecho de que con frecuencia sean los mismos sociólogos quienes critican a la sociología su conservadorismo, implica que esta puede originar tanto radicales como conservadores. Afirmo, por consiguiente, que la sociología puede no solo reclutar radicales sino producirlos; no solo tolerar la radicalización, sino engendrarla.

Sin duda es cierto que la sociología suele atraer a hombres y mujeres jóvenes de inclinaciones reformadoras, con una perspectiva radical previa, y que acaso su posterior crítica a la sociología derive, en parte, de sus expectativas frustradas. Sin embargo, dudo que la cuestión se agote con esto, pues hay que tener en cuenta otros problemas: ¿Cuál es la atracción que a menudo impulsa a los radicales hacia la sociología? ¿Es posible que se trate de un simple error de identificación? Además, es verdad que muchos radicales atraídos por la sociología se vuelven conservadores, pero esto no ocurre con la totalidad. No todos los jóvenes socialistas de la década de 1930 que llegaron a sociólogos pasaron también a ser pilares del *statu quo*, ni lo harán todos los de la actual nueva izquierda. En mi opinión, el carácter y la visión intrínsecos de la sociología académica misma presentan aspectos que, lejos de frenar el impulso radical, lo afianzan, aunque tal cuestión no puede ser un tema central de este volumen ni será examinada aquí en detalle. Creo que en el curso normal de su labor como sociólogo, suceden cosas que pueden radicalizar a un individuo y ejercer sobre él un efecto liberador, en lugar de represivo. En resumen, y para decirlo en el lenguaje de una sociología no académica, considero que la sociología encierra sus propias «contradicciones internas», las cuales, a pesar del poderoso vínculo de aquella con el *statu quo* y su profundo sesgo conservador, tienen como consecuencia —involuntaria, pero inherente— favorecer las tendencias radicalizadoras y contrarias al orden establecido, en especial entre los jóvenes.

Las relaciones entre sociología y nueva izquierda son complejas. No pretendo sugerir, por cierto, que haya sido el surgimiento de la sociología y su penetración en la cultura popular lo que puso en movimiento a la nueva izquierda. No obstante, la mera presencia de sociólogos en diversas rebeliones universitarias, la importancia de la escuela alemana de sociología crítica para la nueva izquierda en Alemania y otros países, así como el papel inicial desempeñado por C. Wright

Mills en cuanto a formular los sentimientos incipientes del nuevo radicalismo norteamericano, todo ello sugiere que la sociología no ha sido solo un obstáculo para la nueva izquierda. Sugiere, además, la posibilidad de que ciertos estilos y aspectos de la sociología hayan contribuido a producirla de modo consciente e inconsciente. Esto, a su vez, implica que la sociología no tiene, en modo alguno, un carácter totalmente represivo o uniformemente conservador, sino que posee también un potencial liberalizador o radicalizador susceptible de mayor elaboración.

Por su índole dialéctica, la sociología contiene tanto dimensiones represivas como liberadoras. Desentrañar y profundizar su potencial liberador dependerá, en gran medida, de la penetración de una crítica históricamente informada de la sociología como teoría y como institución social.

La sociología actual es afín al hegelianismo de principios del siglo XIX, sobre todo en cuanto a la ambivalencia de su significado político. A pesar de su tendencia predominantemente conservadora y autoritaria, aquel contenía poderosas implicaciones radicales que Marx logró desentrañar e incorporar a un sistema trascendente de pensamiento. Desentrañar de la estructura conservadora que lo envuelve el potencial liberador de la moderna sociología académica es una de las principales tareas de la crítica cultural contemporánea. Es una tarea paralela al actual esfuerzo similar de algunos nuevos radicales por liberar incluso al marxismo de sus propios componentes conservadores y represivos, y, en particular, de las tendencias burocráticas y totalitarias a las que es vulnerable. Pero esto no será posible en uno ni en otro caso sino a partir de la más tajante y profunda crítica. En ningún caso será posible suponer simplemente que la única cuestión importante es la validez empírica o facticidad de los sistemas intelectuales implicados, y que las partes viables de cada sistema teórico pueden ser tamizadas por la mera «investigación». Aquí la cuestión es no solo qué partes de un sistema intelectual son empíricamente verdaderas o falsas sino también cuáles de ellas son liberadoras y cuáles represivas en sus consecuencias. En resumen, el problema es: ¿Cuáles son los resultados sociales y políticos del sistema intelectual que examinamos? ¿Liberan o reprimen a los hombres? ¿Los atan al mundo social existente o les permiten trascenderlo?

Todo enunciado respecto del mundo social, así como las metodologías que permiten formularlo, tienen consecuencias que pueden ser consideradas independientemente de su validez intelectual. Decir que una ciencia social debe ser juzgada solo en términos de sus propias normas autónomas es una elección de valor que no se puede justificar en forma exclusiva por consideraciones «puramente científicas» sino que depende de supuestos anteriores, no científicos, acerca del propósito de una ciencia social. De ningún modo pretendemos afirmar que las implicaciones ideológicas y las consecuencias sociales de un sistema intelectual determinan su validez, ya que la teoría es, en cierta medida, autónoma. Sin duda, la validez *cognoscitiva* de un sistema intelectual no puede ni debe ser juzgada por sus implicaciones ideológicas o sus consecuencias sociales. Pero de esto no se desprende que un sistema intelectual deba ser juzgado (ni lo es nunca, en realidad) solamente en términos de su

validez cognoscitiva, de su verdad o falsedad. En suma, nunca se trata sencillamente de saber si un sistema intelectual, o una formulación que de él se desprenda, son verdaderos o falsos. Quienes así lo afirman están optando simplemente por ignorar o desvalorizar otros significados y consecuencias de las teorías, y en realidad, se están negando a responsabilizarse por ellos, aunque existan.

Ninguna razón obliga a evaluar la fórmula de un nuevo gas mortífero sólo en términos de su elegancia matemática o de otros criterios puramente técnicos. Y tiene poco sentido pretender que semejante fórmula es un elemento puramente neutral de información, útil para la promoción de todo valor social: está destinada a matar, y lo hace precisamente porque es adecuada desde el punto de vista técnico. En realidad, limitar el juicio a criterios exclusivamente técnicos «autónomos» equivale no solo a permitir, sino a exigir, que los hombres sean cretinos morales en sus roles técnicos. Equivale a imponer la conducta psicopática como una exigencia cultural en el cumplimiento de los roles científicos. En la medida en que nuestra cultura concibe convencionalmente que los roles técnicos, científicos y profesionales obligan a quienes los cumplen a ignorar todo, salvo las implicaciones técnicas de su labor, la estructura social misma es intrínsecamente patógena. La función social de tal estructura segmentada de roles se asemeja a la de la obediencia refleja inducida por el entrenamiento militar. Al igual que la disciplina militar, esta estructura de roles tiene como función suprimir la sensibilidad y las normales responsabilidades morales de civiles y soldados, preparándolos para ser utilizados como contingentes de despliegue, dispuestos a perseguir prácticamente cualquier objetivo. En último análisis, tales ordenamientos engendran una irreflexiva disposición a matar o dañar a otros —o a crear cosas que produzcan tales efectos— cumpliendo órdenes.

La investigación por sí sola no podrá desentrañar el potencial liberador de la sociología académica o del marxismo histórico. Esto exige también acción y crítica, intentos de modificar el mundo social e intentos de modificar la ciencia correspondiente, uno y otra profundamente entrelazados, aunque solo sea porque la ciencia social es tanto *parte* del mundo social como una *concepción* de este.

En un estudio posterior espero poder contribuir a una crítica del marxismo con fundamentos sociológicos; en este volumen trataré de hacer un aporte a la crítica de la sociología moderna en algunas de sus características institucionales e intelectuales predominantes, como parte de una crítica más amplia de la sociedad y la cultura modernas. No es posible profundizar la crítica de la sociedad contemporánea si sus instrumentos intelectuales, incluyendo la sociología y las otras ciencias sociales, no son a su vez afilados críticamente. Por consiguiente, toda crítica de la sociología será superficial, a menos que veamos en esta disciplina el producto defectuoso de una sociedad defectuosa y comencemos por especificar los detalles de esta interconexión. Lo que se necesita, por lo tanto, es un análisis en diferentes niveles, que examine la sociología en su relación con tendencias históricas más vastas, con el nivel macroinstitucional y sobre todo con el Estado. También significa contemplar la sociología en su ámbito más inmediato: la universidad. Significa contemplarla como una manera de actuar los hombres

en calidad de maestros e investigadores, y de operar dentro de una comunidad intelectual con una cultura ocupacional recibida, donde siguen carreras, se ganan la vida y desarrollan ambiciones materiales y aspiraciones intelectuales.

Por último —y esto es fundamental— una crítica de la sociología exige también un análisis detallado y específico de los principales productos teóricos e intelectuales que la sociología ha creado. Son estos productos intelectuales los que distinguen a esta disciplina de otras actividades, justifican su existencia y ejercen su influencia específica sobre la sociedad circundante. No puede haber crítica seria de la sociología sin un análisis minucioso y atento de sus teorías y sus teóricos.

El alcance y la producción intelectuales de la sociología moderna son vastos y complejos, sin hablar ya de la magnitud de las instituciones mediante las cuales opera y del número de su personal. Es imposible, por ende, referirme en este volumen a todas sus variadas expresiones y tendencias. En lugar de un esfuerzo superficial por abarcar todo de una manera seudosistemática y exhaustiva, he intentado llevar a cabo una crítica detallada de algunas opiniones y problemas importantes; en particular, del sistema predominante en la teoría social norteamericana: el creado por Talcott Parsons. Aunque, sin duda, este intento parecerá a veces arduo, permítaseme repetir que lo considero solo como una contribución muy parcial a la crítica de la sociología norteamericana. Estoy convencido de que no será posible desentrañar el potencial liberador de la sociología actual mediante vastas generalizaciones que ignoren los detalles; será necesario confrontar las teorías punto por punto y los teóricos hombre por hombre. Este proceso de examen en detalle de las teorías y de nuestras reacciones ante ellas es una tarea necesaria, si queremos trascenderlas, liberarnos de su penetrante influencia conservadora e incorporar a nuevos puntos de vista sus dimensiones viables. Sin este penoso proceso, una crítica radical de la sociedad o de la sociología corre el riesgo constante de caer en una polémica estéril, que no ofrecerá ninguna orientación perdurable y carecerá peligrosamente de autoconciencia.

Tal como los más severos críticos del marxismo han sido generalmente marxistas, de igual modo los más agudos críticos actuales de la sociología suelen ser sociólogos y estudiosos de la sociología. Son, en general, hombres que se consideran sociólogos y que evalúan críticamente la sociología desde una perspectiva sociológica. Su prototipo es, por supuesto, C. Wright Mills. Así, hasta sus críticas más polémicas tienen una implicación ambigua: testimonian, al mismo tiempo, las profundas fallas y el valor permanente de la perspectiva sociológica, sus dolorosas dificultades y sus perdurables potencialidades.

Muy a menudo, quienes con más vehemencia rechazan tal crítica son los que viven *de* la sociología, mientras que sus más vehementes críticos son los que viven *para* ella. A menudo, pero no siempre, pues conviene observar que hay críticos y críticos. También a ellos se los puede dividir entre los que viven para la sociología y los que viven de ella. En algunas ocasiones la crítica es una manera rápida de llamar la atención sin efectuar sólidas contribuciones propias. En resumen, los hombres adoptan a veces el papel de críticos porque esperan obtener así un fácil acceso a la fama. Pero los críticos serios son aquellos capa-

ces de resistir el éxito convencional o de trascender el fracaso, tal como se lo define convencionalmente. C. Wright Mills nunca llegó a profesor titular: su «fracaso» puede recordarnos que quienes juegan en serio son siempre los que están dispuestos a pagar el precio correspondiente.

La crítica y la perspectiva histórica

Podríamos sugerir que, por extraño que parezca, quienes viven de la sociología de la manera más oportunista —en suma, los carreristas que la aceptan en gran medida tal como es— no son los más ambiciosos. En cierto modo, su mismo carrerismo revela un bajo nivel de ambición, o al menos un tipo de ambición relativamente fácil de satisfacer dentro del marco de una carrera rutinaria. Habitualmente, los más indoblegables críticos del sistema intelectual establecido, que no pueden quedar satisfechos con él y dentro de él, son aquellos que no codician sus beneficios inmediatos, valorando en cambio otros tipos muy diferentes de compensaciones. Estas, con frecuencia, solo están al alcance de hombres con un vívido sentido de la historia, que se consideran actores históricos y parte de una tradición social e intelectual más prolongada. En realidad, no pueden hallar en sus contemporáneos las gratificaciones que buscan, ni son solo hacia aquellos las responsabilidades que asumen. Por consiguiente, son menos vulnerables a las tentaciones y seducciones del presente. Desde el punto de vista de sus contemporáneos más convencionales, tales hombres suelen parecer imperfectos. Sin embargo, con frecuencia lo son de una manera productiva; pues al estar menos sujetos a la influencia del medio predominante son, a menudo, críticamente sensibles a las limitaciones de los paradigmas intelectuales establecidos y pueden trabajar de una manera que diverge creativamente de estos.

Una de las funciones más importantes de los «clásicos» en sociología es arraigar al sociólogo en la historia, permitiéndole vivir entre hombres realmente grandes y asumir el rol de estos. Los clásicos implantan las normas de los logros importantes, a menudo inalcanzables: hacen más difícil que alguien se sienta impresionado o intimidado por quienes lo rodean. Un enfoque histórico de la teoría nos coloca en compañía de los grandes, e inevitablemente eleva el patrón por el cual se miden los logros. De este modo, la historia nos protege tanto de las vulgaridades como de las gratificaciones del presente.

Pero enamorarse de la historia es peligroso, ya que al liberarnos del presente podemos quedar atados al pasado. Aquella puede provocar insensibilidad ante los nuevos problemas o necesidades del presente, así como ante la novedad y la genuina creatividad de las nuevas respuestas a esas nuevas necesidades. Puede dar origen a una interminable y pedantesca exégesis del pasado y estimular una petulante negativa a reconocer los logros contemporáneos como algo valioso en su novedad. El crítico dotado de sensibilidad histórica que vive demasiado a la sombra de los grandes puede sufrir una falta de coraje que paralice su originalidad creadora, subestimando entonces los logros de sus pares y contemporáneos. En resumen, la crítica que formula a sus contemporáneos

puede estar motivada, no solo por la ineptitud de *ellos* para ajustarse al patrón de grandeza, sino por su propia ineptitud para conseguir ese ajuste. Así, pues, la vida de la crítica es precaria, ya sea porque los criticados no ven con buenos ojos al crítico, o también porque da origen a vulnerabilidades internas que agrían fácilmente a este último. Pero es imposible lograr que continúen evolucionando las ciencias sociales y su potencial liberador sin arriesgar la más aguda crítica.

En un período anterior, previo al actual intento en gran escala de profesionalizar la sociología, los jóvenes que buscaban el éxito profesional solían manifestar su temple atacando las ideas de sus mayores y —como algunos suponían más seguro—, las de los sociólogos clásicos, ya tranquilizadoramente fallecidos. Sin embargo, al extenderse la profesionalización, los jóvenes sociólogos fueron estimulados cada vez más a buscar lo «acertado» y no lo erróneo en la obra de otros. De hecho, se los incitó a adoptar una actitud constructiva, positiva, en lugar de crítica o negativa. En vez de instar a la crítica, las consignas de la sociología profesionalizada fueron entonces: continuidad, codificación, convergencia y acumulación. La obra de Talcott Parsons *La estructura de la acción social* ⁂ fue el paradigma de tal enfoque; sus discípulos retomaron y ampliaron su ideología de la «continuidad».

Esta ideología es, en esencia, una extensión de la perspectiva elaborada por el positivismo sociológico del siglo XIX en el curso de su oposición a lo que consideró como crítica «negativa» de la Revolución Francesa y los *philosophes*. La ideología moderna de la continuidad extiende esta anterior concepción positivista de la *sociedad* a la concepción de la *sociología* misma, a la metodología de la práctica académica y a la preparación del joven estudioso. La búsqueda de convergencias con y en el pasado que aquella inspira parece revelar un tácito acuerdo de las grandes mentalidades y, al mostrar esto, aparenta respaldar las conclusiones sobre las cuales se les atribuye haber convergido sin saberlo. Esta convergencia se convierte así en retórica, en una manera de convencer a los hombres de que acepten determinados criterios. Se sugiere con esto que si esos grandes hombres, tácita o explícitamente, coincidieron en determinada concepción, esta debe ser coherente *prima facie*. De este modo la convergencia resulta, en la práctica, una manera de «someter a prueba» las concepciones, aunque ello contradiga los cánones del método científico formalmente aceptados por esas mismas personas.

La ideología de la convergencia implica que, si es posible demostrar que los grandes teóricos han llegado a coincidir sin saberlo, lo productivo en cuanto a la teoría son estos *acuerdos* tácitos, y no las polémicas a las cuales aquellos solían dedicar su principal atención. Se implica así que bajo los aparentes desacuerdos de la teoría, la astucia de la historia ha logrado producir un residuo verdaderamente valioso de consenso intelectual. Esta es una versión norteamericanizada del hegelianismo, en la cual el desarrollo histórico presumiblemente se produce, no mediante polémica, lucha y conflicto, sino mediante el consenso.

El teórico que actúa de esta manera ha encontrado una forma inge-

⁂ Véase la Bibliografía en castellano al final de la obra. Agregamos este signo cuando se menciona por primera vez, dentro de cada capítulo (ya sea en el texto o en las notas de pie de página), una obra que tiene versión castellana.

niosa de vincular su posición con el pasado, al par que se manifiesta superior a él. Subordinando, en apariencia, sus pretensiones de prioridad personal a la conformidad con un principio superior y desinteresado, se presenta modestamente, no como creador de ideas, sino como descubridor de consensos. Sin embargo, en el acto mismo de «descubrir» convergencias y continuidades teóricas en la obra de sus antecesores, y, en particular, al atribuirles un carácter no intencional, el teórico moderno se presenta tácitamente como si revelara aspectos hasta ahora ocultos de los precursores, y como si los expresara de manera más precisa y clara. Pese a tanto respeto hacia el pasado, el exponente contemporáneo de la continuidad logra comunicar así su propia originalidad y creatividad.

El llamado a la convergencia y la acumulación intelectuales comenzó a cristalizar en Estados Unidos en condiciones sociales específicas. Surgió junto con sentimientos adecuados a la solidaridad de «frente unido» de la lucha política y militar contra el nazismo, y en resonancia afín con ellos. Fue, en la práctica, el equivalente académico de la unidad interna en tiempo de guerra, así como de la unidad internacional entre las potencias occidentales y la Unión Soviética. En suma, el llamado norteamericano a la convergencia y la continuidad en la teoría social, estuvo socialmente basado en sentimientos colectivos favorables a todo tipo de unidad social que surgieron en respuesta a las exigencias militares y políticas de la Segunda Guerra Mundial. Con la ruptura de la unidad nacional después de la guerra y la posterior generalización de los conflictos raciales y rebeliones estudiantiles, la ideología de la convergencia y la continuidad dejó de corresponder al sentimiento colectivo. Pudo así resurgir un punto de vista más crítico.

Sin embargo, la ideología de la convergencia y la continuidad no solo reflejaba condiciones generales nacionales e internacionales, sino que también se adecuaba a la campaña por profesionalizar la sociología que fue organizada entonces. En efecto, tal ideología atrae menos a quienes se consideran intelectuales que a quienes aspiran a ser profesionales y técnicos. La exhortación a la continuidad y la convergencia es una consigna metodológica más afín a los sentimientos corporativos de los profesionales, quienes, por lo común, afirman su solidaridad y deploran la indecorosa exposición pública de sus disputas internas. Si bien este lema de «continuidad y convergencia» sirve para reforzar su solidaridad mutua, suele hacerlo a costa de un ambiente generalizado de consenso que asfixia la crítica intelectual y las innovaciones. Tiende algunos puentes hacia el pasado, pero al precio de bloquear los puentes hacia el futuro. No es posible trascender el presente y el pasado, del cual aquel deriva, sin una crítica total de este último. Tampoco lo es avanzar más allá de la sociología contemporánea sin criticar su teoría y su práctica, sus órdenes establecidos y sus ideas.

2. Sociología y subsociología

Sembrada en Europa occidental en la primera mitad del siglo XIX, la sociología se encontró en un territorio que no sabía qué hacer con la nueva disciplina. No fue allí donde halló su primer ambiente propicio ni donde obtuvo su primera institucionalización exitosa. Con el tiempo, encontró terreno más fértil en otras regiones de Oriente y Occidente. No logró concretarse en sistemas establecidos hasta que experimentó una especie de «fisión binaria», y las dos partes en que se dividió encontraron respaldo en estratos y naciones diferentes. Una parte de la sociología, el «marxismo», se desplazó hacia el Este hasta convertirse, después de la Primera Guerra Mundial, en la ciencia social oficial de la entonces reciente Unión Soviética. La otra parte, que denominaré «sociología académica», se desplazó hacia el Oeste para fructificar de otra manera dentro de la cultura norteamericana. Una y otra son aspectos diferentes de la sociología occidental.

La difusión de la sociología en cada dirección fue llevada a cabo por un estrato social diferente. El marxismo fue transmitido por una intelectualidad sin ataduras, por grupos y partidos políticos orientados hacia sectores de estratos inferiores rebelados contra una incipiente sociedad burguesa que los excluía. La sociología académica fue desarrollada en Estados Unidos por académicos universitarios orientados hacia la clase media establecida y que procuraban pragmáticamente reformar el *statu quo* en lugar de rebelarse en forma sistemática contra él. Ambas, sin embargo, se vincularon pronto con movimientos sociales, en particular con los que Anthony Wallace denominó movimientos de «revitalización cultural». Cada una encarnaba una concepción diferente de las fallas y la necesaria revisión del orden establecido, y tenía su propia visión de un *nuevo* orden social.

Después de la Primera Guerra Mundial, la sociología norteamericana se consolidó en la Universidad de Chicago, en un ambiente metropolitano en el cual había prosperado el industrialismo y donde proliferaban problemas a los que se consideró peculiares de las «comunidades urbanas».

En otras palabras, se los atribuía a la vastedad y al anonimato de dichas comunidades, concebidas como esencialmente similares, y no como algo variable según la economía, el sistema de clases o las instituciones de propiedad de cada ciudad en particular.

El marxismo, por su parte, arraigó en zonas de Europa en las que la industrialización había sido lenta y relativamente retrasada. Cuando la versión leninista del marxismo tomó el poder en Rusia, su tarea consistió en acelerar y consolidar la industrialización. Según los definía el marxismo, los problemas europeos se debían esencialmente al «capitalismo», o sea a la perpetuación de un sistema de clases arcaico y de ins-

tituciones de propiedad que, a partir de cierto punto, trababan el desarrollo industrial.

Tanto el marxismo como la sociología académica sostuvieron, en sus primeras formulaciones, que la sociedad moderna sobrellevaba problemas que no podían ser resueltos sino construyendo o adoptando *nuevas* pautas. Ni uno ni otra, por cierto, atribuía los problemas de su cultura a la ingerencia de elementos «extraños» que ya era menester expulsar, ni al abandono o mal uso de viejos elementos tradicionales susceptibles de restauración. Aunque la sociología académica se volvía a veces nostálgicamente hacia el pasado en busca de modelos para el futuro y otras juzgaba la ciudad fragmentada según los criterios de la zona rural, más cohesiva, sabía que no podía volver atrás. Tanto la sociología académica como el marxismo comprendían que hacía falta algo nuevo; y cada uno confiaba en que su sociología podía ayudar a superar los defectos de la sociedad en que se hallaba. Pero diferían en cuanto la sociología académica tendía a creer que los problemas serían resueltos a su debido tiempo por una sociedad que le parecía ver madurando en forma lenta y que era fundamentalmente sólida, en tanto que para el marxismo, en cambio, esos problemas se basaban en conflictos inherentes a la nueva sociedad y, por ende, eran insolubles dentro de su armazón fundamental.

Las dos sociologías fueron promovidas por las dos naciones que las patrocinaron y sus fortunas variaron con ellas. Después de la revolución, se llevaron a cabo en la Unión Soviética algunos intentos de proseguir el desarrollo intelectual del marxismo, pero no tardaron en interrumpirse debido a su estrecha vinculación con las violentas luchas políticas que tenían lugar en dicha sociedad. Al surgir el stalinismo el marxismo dejó de evolucionar *intelectualmente* en la Unión Soviética, y a causa de su predominio internacional sobre el marxismo en otros países, incluso la creatividad teórica de un Georg Lukàcs o un Antonio Gramsci quedaron, en gran medida, sin asimilar hasta el derrumbe del stalinismo, después de la Segunda Guerra Mundial.

En Estados Unidos, la sociología se afirmó como disciplina académica durante la década de 1920, bajo la égida principalmente de la Universidad de Chicago. Comenzó a desplazarse hacia el Este durante la década de 1930, y en su continuo desarrollo, entre 1940 y 1960, predominaron las universidades de Harvard y Columbia. Para mediados de la década de 1960, la sociología norteamericana, financiada por el Estado Benefactor (*Welfare State*), se hizo más institucionalmente policéntrica; la aparición de centros rivales en otras partes del país tornó menos pronunciada la hegemonía de aquellos importantes focos sociológicos. Según muchos sociólogos norteamericanos, el centro principal de la sociología en su país volvió a desplazarse durante la década de 1960, esta vez hacia la Universidad de California, en Berkeley.

Así, una de las formas de la sociología, aunque originada en Europa occidental, alcanzó su mayor influencia e impacto en Europa oriental, mientras que la otra halló un ambiente propicio en Estados Unidos, donde se institucionalizó dentro del sistema universitario.

El enorme desarrollo de la sociología en Estados Unidos es una manifestación de los constantes esfuerzos de la cultura norteamericana por explorar, enfrentar y controlar su cambiante medio social. La sociolo-

gía ha evolucionado con tanta rapidez como acaso cualquier otro aspecto de la cultura intelectual norteamericana. Para buena parte del mundo actual, «sociología» es prácticamente sinónimo de «sociología norteamericana». Tal vez la preeminencia mundial de esta última, en su esfera profesional, sea mayor que la correspondiente influencia de la mayoría de los otros intentos culturales norteamericanos, incluso en matemática, física u otras ciencias naturales. Sus técnicas son emuladas en todas partes; sus teorías modelan los términos en que se discute sobre sociología en todo el mundo y los problemas a cuyo alrededor gira el debate intelectual.

En el curso de dos generaciones, los sociólogos norteamericanos idearon una serie de técnicas de investigación e inventaron otro conjunto de complejas perspectivas teóricas; completaron y publicaron miles de investigaciones; formaron un plantel de especialistas con dedicación exclusiva cuyo número duplicaba o triplicaba, por lo menos, el de todos los países europeos reunidos; crearon muchos periódicos, institutos de investigación y departamentos nuevos; extendieron la influencia académica y conquistaron una amplia atención pública aunque no un respeto uniforme; y cometieron todas las formas de torpezas y vulgaridades previsibles en una disciplina *arriviste*. Empero, a pesar de todos sus puntos vulnerables, se afirmó como parte de la cultura norteamericana, y cada año aparece más profundamente institucionalizada en Estados Unidos. La era moderna, como decía C. Wright Mills, es, en verdad, la era de la sociología. Y esto obedece en gran medida a que es la época del Estado Benefactor.

Después de la Segunda Guerra Mundial la sociología norteamericana, estimulada por el Estado Benefactor, creció a un ritmo más rápido que en ninguna otra época anterior. Al madurar, fue abandonando su aislamiento académico y los sociólogos quedaron expuestos a nuevas presiones, tentaciones y oportunidades. Con creciente frecuencia, comenzaron a investigar las grietas y hendeduras de su propia cultura, a menudo no advertidas por otros profesionales de clase media. Al mismo tiempo empezaron a viajar al exterior más que antes y a experimentar los profundos efectos del «*choque cultural*» resultante. De tal modo, los sociólogos se multiplicaron, se hicieron más mundanos, más experimentados, más opulentos, más poderosos y más seguros académicamente. Han escalado posiciones en el mundo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. A menudo —demasiado a menudo— esto originó una complacencia pagada de sí misma; pero, a veces, también provocó en algunos sociólogos una mayor necesidad de replantear sus perspectivas intelectuales más íntimas.

Estos recientes procesos en la institución sociológica norteamericana empalmaron con otros externos a ella, con nuevos y crecientes problemas sociales, tanto nacionales como extranjeros. Por ello es casi seguro que la sociología norteamericana no tardará en experimentar cambios profundos y radicales. Al mismo tiempo que estos factores la llevan hasta los umbrales de una reorientación básica, otros procesos que tienen lugar en el perímetro oriental de la cultura europea, en el mundo soviético, también revelan cambios en su sociología que prometen ser no menos profundos y críticos. Aunque es penosamente lento y aún está lejos de hallarse en plena marcha, el proceso de deshielo del mar-

xismo soviético resulta claramente visible. Al parecer, pues, los dos polos principales a cuyo alrededor se desarrolló en los últimos cincuenta años la sociología mundial (la sociología académica norteamericana y el marxismo soviético) reciben más o menos simultáneamente la influencia de vigorosas fuerzas sociales, que los impulsarán hacia cambios fundamentales. Como sucede con los dientes de un diapasón, los movimientos de uno de ellos provocan resonancias en el otro, acelerando así la crisis de la sociología en todo el mundo.

Ya dije que la sociología norteamericana actual es, en la práctica, el modelo universal de la sociología académica. Uno de los problemas que procura resolver el análisis siguiente es el de esbozar una respuesta a la pregunta: ¿qué *es* una sociología académica? Pero no es posible responder a ella, ni siquiera en forma preliminar, limitando nuestra atención a la sociología norteamericana. Ni siquiera podemos comenzar a comprender la sociología académica salvo en su perspectiva histórica, es decir, en tanto proviene de alguna parte y se dirige a otra. Esto me obligará a recorrer vastos territorios en busca de una respuesta. Voy a sugerir que los recientes desarrollos soviéticos ofrecen algunos indicios interesantes acerca de los orígenes sociales de la sociología académica. Al igual que otros sociólogos de mi época, he sido testigo de algunos de los sucesos que examinaré. A veces me referiré, por consiguiente, a cosas que he visto y oído directamente, por casualidad o por estudio deliberado. Con esto, sin embargo, no me propongo situarme entre los hombres cuya obra destacaré. Pero yo, como cualquiera, debo confiar tanto en mi experiencia personal como en los libros que he leído.

¿Qué es, entonces, la sociología académica, y quién es el sociólogo académico? Es una pregunta curiosa, porque en la actualidad la mayoría de los sociólogos no la consideran digna de ser planteada, salvo en los textos más elementales, donde suele responderse a ella de manera también simplista.

En los comienzos de la sociología francesa, después de la muerte de Henri de Saint-Simon, sus discípulos iniciaron una serie de conferencias. En una calle las ofrecía Auguste Comte; en otra, sus rivales Enfantin y Bazard. Unas y otras giraban sin cesar alrededor de esta pregunta: ¿quién y qué es el sociólogo? Todos terminaron por evidenciar su empeño en establecer una nueva religión, una religión de la humanidad, cuyos sacerdotes serían los sociólogos. En resumen, el sociólogo fue concebido inicialmente como una especie de sacerdote.

Podría suponerse que este vínculo entre el sacerdote y el sociólogo existió solamente en los comienzos de la sociología, siendo arcaico e inexistente en la sociología moderna y de orientación profesional. Es muy posible, sin embargo, que tal conclusión sea prematura. En un estudio sobre la Asociación Sociológica Norteamericana, Timothy Sprehe y yo enviamos a sus 6.762 miembros un cuestionario referente a diversos problemas. Entre los 3.441 sociólogos que respondieron, se comprobó que, todavía en 1964, más de la cuarta parte (27,6 %) habían pensado alguna vez en hacerse sacerdotes. Además —como explicaré más adelante— los que habían pensado dedicarse al sacerdocio o concurrían con mayor frecuencia a la iglesia abundaban más entre quienes se inclinaban por la tendencia predominante del pensamiento sociológico, el funcionalismo, que entre aquellos que le eran hostiles.

Aunque ahora esta concepción inicial del sociólogo como sacerdote pueda parecer estrafalaria, probablemente, respondía al interrogante de quién es el sociólogo con mucha mayor seriedad, y sin duda de manera más interesante, que la respuesta convencional que suelen ofrecer actualmente los sociólogos. Hoy solemos responder que el sociólogo es una persona que estudia la vida grupal, examina al hombre en la sociedad e investiga las relaciones humanas. Esta respuesta, sin embargo, no es muy seria. Es como si un policía describiera su función diciendo que atrapa delincuentes; un industrial, diciendo que fabrica jabón; un sacerdote, diciendo que celebra misa; un parlamentario, diciendo que aprueba leyes. Si bien ninguna de estas respuestas es falsa en sí misma, todas delatan estrechez de perspectiva. Se limitan a expresar una parte de lo que se *supone* que cada uno hace, tranquilizándonos en cuanto a que, en efecto, hace lo que debe; pero no nos permiten captar la totalidad de su rol en el esquema global de las cosas. Tal respuesta es perdonable cuando se trata de un policía o un industrial; pero resulta difícil evitar la sensación de que, en boca de un sociólogo, es peculiarmente inadecuada y, en cierto sentido, contradictoria. En efecto; si, como dice el sociólogo, su tarea especial es investigar al hombre en la sociedad, ¿no debería entonces verse y referirse *a sí mismo* en la sociedad?

Por desgracia los sociólogos, como los demás hombres, no nos dicen qué hacen realmente en el mundo, a diferencia de lo que piensan que deberían hacer. En este estudio, en cambio, me interesa sobre todo lo que realmente hacen los sociólogos, y en particular los teóricos sociales. Dudo mucho de que sea posible describir todo lo que ellos hacen en el mundo diciendo que lo estudian. Y también dudo mucho de que solo pidan al mundo que los mantenga adecuadamente pero que, por lo demás, los deje tranquilos de modo que puedan continuar estudiándolo.

La tarea actual del sociólogo no consiste solo en ver a los demás tal como se ven, ni en verse a sí mismo como lo ven los demás, sino también en verse *a sí mismo como ve a los demás*. Lo que los sociólogos necesitan es una nueva y mayor conciencia de sí mismos, que los conduzca a plantearse sobre sí mismos preguntas análogas a las que se plantean sobre los conductores de taxi o los médicos y a responderlas del mismo modo. Esto significa, sobre todo, que debemos adquirir el inveterado hábito de examinar nuestras propias convicciones como si fueran ajenas. Significa, por ejemplo, que cuando se nos pregunta por qué algunos sociólogos creen que la sociología debe ser una «disciplina libre de valores», no nos limitemos a contestar con los argumentos lógicos que respaldan tal actitud. Los sociólogos deben abandonar el supuesto —humano, pero elitista— de que las creencias de *los demás* obedecen a la necesidad, mientras que las *suyas* solo obedecen a los dictados de la lógica y la razón.

A los sociólogos les será relativamente fácil adoptar tal punto de vista con respecto a sus creencias *profesionales*; en cambio, tendrán mucha mayor dificultad para hacerlo en cuanto a sus creencias y su conducta *científicas*. Por ejemplo, les resultará difícil sentir íntimamente que el

«método científico» no es una simple lógica, sino también una moral; que es, además, la ideología de un movimiento social en pequeña escala que tiene por objeto reformar —de manera muy particular y específica— la sociología misma, y que en su carácter social no difiere mucho de cualquier otro movimiento social. A muchos sociólogos les costará admitir que, en la actualidad, carecemos de toda comprensión seria del motivo por el cual se considera bueno un espécimen de investigación social y malo otro, o de por qué los sociólogos pasan de una teoría a otra. Es que los sociólogos, como otros hombres, siguen confundiendo habitualmente la respuesta moral con la empírica, creyendo que lo que debe ser, es. En otras palabras, también nosotros estamos dispuestos a suponer que un cambio —sobre todo si es hacia una teoría que nosotros mismos aceptamos—, se ha producido primordialmente porque así lo requerían las conclusiones de estudios realizados según el método científico. De tal modo, nos apresuramos a confirmar nuestras convicciones morales, en lugar de admitir que la cuestión quede sin respuesta hasta que se lleven a cabo los estudios que son el único medio de proporcionársela.

Los sociólogos deben dejar de presuponer la existencia de dos tipos de hombres: sujetos y objetos, sociólogos y legos, cuya conducta hay que examinar de maneras diferentes. No existe sino una raza humana, y ya es tiempo de que los sociólogos reconozcamos todo lo que implica nuestra pertenencia a ella. Sin duda a mí, como a otros colegas, me resultará difícil contemplar a los sociólogos como una tribu más de la raza humana, pero me propongo llegar lo más lejos posible en esta dirección.

Mi objetivo, pues, consiste en procurar una comprensión crítica de la misión social de la sociología académica y formular algunas ideas provisorias acerca del mandato social con que actúa, las ideologías que expresa y el vínculo que mantiene con el conjunto de la sociedad. Procuraré definir el carácter de la sociología académica haciendo centro en su escuela intelectual predominante, el funcionalismo, y en su más destacado teórico, Talcott Parsons, cuyo punto de vista, aunque de ningún modo el único en la sociología norteamericana actual, es sin duda el decisivo. Todo intento de comprender los cambios inminentes en la sociología norteamericana requiere confrontar sus tendencias intelectuales más importantes. Y puesto que las tendencias intelectuales no se desenvuelven en un vacío social, cualquier esfuerzo por comprender la sociología norteamericana actual exige relacionarla con la índole y los problemas de la sociedad que le dio origen. En otra parte de esta obra examinaré brevemente ciertas características surgidas en la nueva sociología de Europa oriental, que tuve oportunidad de observar durante 1965 y 1966. Una de las razones más importantes para concentrarnos en dicha sociología es que presenta un ejemplo del surgimiento de un tipo académico de sociología en *statu nascendi*, permitiéndonos así refinar nuestra comprensión de las condiciones sociales en que aparece una sociología académica y ayudando a ofrecernos una base para responder a la pregunta: ¿qué es la sociología académica?

Cómo y dónde se busque tal respuesta dependerá, por supuesto, de cómo se conciba la sociología, de lo que se suponga que es. En la imagen que tienen de ella, muchos de sus representantes subrayan que se trata de una *ciencia* social y consideran el aspecto científico como su rasgo más específico e importante. Quieren llegar a ser científicos y que se los considere como tales; desean dar a su labor un sesgo más riguroso, más matemático, más formal e instrumentado con más potencia. Para ellos, el método científico de estudio en sí, y no el objeto estudiado o la manera de concebirlo, es la característica emocionalmente decisiva de la sociología, si no la definitoria desde el punto de vista lógico. En contraste con tal concepción, sostenida por muchos sociólogos pero en modo alguno por todos, mi enfoque del carácter de la sociología puede parecer curioso. No pretendo concentrarme en la sociología como ciencia, ni en su «método».

Sea cual fuere la importancia que cada sociólogo asigne al rigor metodológico en sociología, la mayoría concuerda en que el conocimiento de la vida social exige en algún momento que se realicen investigaciones, que los supuestos sean sometidos a algún tipo de prueba empírica y las inferencias lógicas a observaciones sensoriales. La mayoría admite que es necesario observar y escuchar a la gente. En tal caso, ¿no debería bastar con definir el carácter de la sociología simplemente en términos de su interés por conocer de manera empírica el mundo social? ¿No deberíamos reducirnos a preguntar, respecto del carácter de la sociología, en qué condiciones empiezan los hombres a estudiar empíricamente el mundo social? No lo creo, pese a la importancia de esta pregunta.

Una razón para no formular el problema de esta manera es que el mundo social puede ser estudiado de muchos modos diferentes, todos ellos quizás igualmente científicos o empíricos. No parece haber razón alguna para creer que la labor de economistas, estudiosos de la ciencia política, antropólogos o psicólogos sociales sea menos científica que la de los sociólogos, aunque es, a menudo, palmariamente distinta. Además, el estudio empírico del mundo social parte de la premisa de que los hombres tienen ya alguna concepción de él. Por lo menos, lo suponen cognoscible mediante una ciencia empírica, como lo son otros aspectos del mundo mediante otras ciencias, y que, como ellas, presenta ciertas regularidades expresables por leyes. En resumen, que un estudio empírico de la vida social se lleve o no a cabo, y de qué tipo sea depende de ciertos supuestos anteriores acerca de la sociedad y de los hombres, y hasta de ciertos sentimientos y relaciones respecto de una y otros.

Sin embargo, si el propósito formal de la sociología es descubrir el carácter del mundo social, ¿cómo puede basarse en supuestos *a priori* acerca de él? ¿Acaso esto no equivale a esconder el conejo en el sombrero, y no determina que lo que la sociología descubre acerca del mundo social esté limitado por o dependa de lo que ya presupone acerca de él? En cierta medida esto debe ser así; la sociología no puede evitarlo, ya que opera necesariamente dentro de los límites de sus supuestos. Pero cuando actúa conscientemente, puede, al menos, ponerlos

a prueba, evaluar cuáles tienen fundamento y cuáles carecen de él. Ello no obstante, dichos supuestos deben seguir proporcionando en gran medida el eje de las decisiones y los descubrimientos; establecen los límites dentro de los cuales se afirman o niegan los atributos imputados al mundo social.

Les guste o no, y sépanlo o no, los sociólogos organizan sus investigaciones en términos de sus supuestos previos; el carácter de la sociología depende de ellos, y cambiará cuando ellos cambien. Por lo tanto, explorar el carácter de una sociología, saber qué es, nos obliga a identificar sus más profundos supuestos acerca del hombre y de la sociedad. Por estas razones, no será en sus *métodos* de estudio donde buscaré la comprensión de su carácter, sino en sus supuestos acerca del hombre y la sociedad. Emplear determinados métodos de estudio implica la existencia de determinados supuestos acerca del hombre y la sociedad. Sin embargo, al referirme a los «supuestos» que definen el carácter de una sociología, no me limito a aquellos que los sociólogos explicitan en sus «teorías». Una de las razones para proceder así es que, en último análisis, trato de comprender esas teorías como un producto humano y social. Quiero poder apartarme de las teorías deliberadamente forjadas, y para ello necesito algo en lo cual apoyarme para empezar a elaborar ideas que puedan explicar las teorías mismas. En definitiva, quiero poder explicar, no solo lógica sino también sociológicamente, por qué los sociólogos adoptan ciertas teorías y rechazan otras, y por qué cambian un conjunto de teorías por otro. Este estudio es un paso en tal dirección.

Supuestos básicos subyacentes y supuestos acerca de ámbitos particulares

Las teorías sociales formuladas de manera deliberada, podríamos decir, con un exceso de simplificación también deliberado, contienen al menos dos elementos discernibles. Uno de ellos está constituido por los supuestos formulados de modo explícito, a los que podemos llamar «postulaciones». Pero contienen mucho más. También incluyen un segundo conjunto de supuestos no postulados ni rotulados que denominaré «supuestos básicos subyacentes» (*background assumptions*). Les doy este nombre porque, por una parte, suministran la base de la cual surgen en cierta medida las postulaciones, y por otra, porque al no estar expresamente formulados permanecen subyacentes en la atención del teórico. Esta se concentra en las postulaciones, mientras que los supuestos básicos subyacentes forman parte de lo que Michael Polanyi llama la «atención subsidiaria» del teórico.[1] Los supuestos básicos subyacentes están implicados en las postulaciones de una teoría. Al actuar dentro de estas y junto a ellas son, por así decir, «corpartícipes silenciosos» de la empresa teórica. Los supuestos básicos subyacentes brindan algunos de los fundamentos para la elección y el cemento invisible que mantiene unidas las postulaciones. Influyen, desde el principio al

1 M. Polanyi, *Personal Knowledge*, ⁂ Nueva York: Harper & Row, 1964.

fin, en la formulación de una teoría y en las investigaciones a que esta conduce.

Los supuestos básicos subyacentes también influyen sobre la fortuna *social* de una teoría, al influir en las reacciones de aquellos a quienes se la comunica. En efecto: las teorías son aceptadas o rechazadas, en parte, debido a los supuestos básicos subyacentes que contienen. En particular, es más probable que una teoría sea aceptada por quienes comparten sus supuestos básicos subyacentes y los encuentran satisfactorios. Más allá de sus connotaciones expresas, las teorías sociales y los conceptos que las integran contienen una carga de significados adicionales que derivan, en parte, de los supuestos básicos subyacentes, los cuales pueden armonizar con los supuestos básicos subyacentes de los oyentes o causar una penosa disonancia.

En esta perspectiva, la adopción de una teoría social se produce mediante un proceso bastante distinto, y, por cierto, más complejo, del que se supone que tiene lugar según los cánones del método científico. En muy gran medida, este concibe el proceso de adopción o abandono de una teoría en términos cerebrales y racionales; destaca que el proceso de rechazo o de aceptación está regido por una inspección deliberada y una evaluación racional de la lógica formal de la teoría, así como de los elementos de prueba que la sustentan. Al contentarse con un enfoque tan limitado, los sociólogos demuestran estar dispuestos a explicar su propia conducta de una manera radicalmente diferente de la que utilizan para explicar la de los demás. Esto atestigua nuestra disposición a explicar nuestra propia conducta como si fuera moldeada exclusivamente por una voluntaria conformidad con la moral del método científico.

El hecho de que los sociólogos se contenten con tal concepción da prueba de que no hemos logrado adquirir *conciencia* de nosotros mismos ni tomar en serio nuestra propia *experiencia*; pues, como sabe todo el que alguna vez ha manejado teorías, algunas son aceptadas como convincentes y otras rechazadas por inconvincentes mucho antes de que se disponga de los elementos de prueba apropiados. Los estudiantes lo hacen con frecuencia. Aun sociólogos expertos simplemente aceptan como convincentes ciertas teorías y no otras, de manera *intuitiva*. ¿Cómo sucede esto? ¿Qué es lo que hace intuitivamente convincente una teoría?

Una razón es que sus supuestos básicos subyacentes coinciden con los del observador, son compatibles con ellos, los convalidan consensualmente o los completan a modo de «cierre» mental. La teoría a la que se siente intuitivamente convincente suele experimentarse como algo *déjà vu*, como algo ya sabido o sospechado. Se la siente afín porque confirma o complementa alguna presunción previa del que la examina, un supuesto que sólo entrevería en forma borrosa, precisamente porque era un supuesto «subyacente». Como dice Herbert Blumer, la teoría o concepto intuitivamente convincente «sensibiliza» al observador, pero lo sensibiliza no simplemente con respecto a alguna parte oculta del mundo externo sino también con respecto a una parte de su mundo *interior* que hasta entonces permanecía en la oscuridad. No sabemos qué proporción de lo que ahora juzgamos «buena» teoría social goza de favor por estos motivos, pero podemos estar seguros de que es mu-

cho mayor de lo que aseguran quienes tienen pretensiones científicas. Los supuestos básicos subyacentes son de diversa magnitud y gobiernan ámbitos de alcance variable. Podríamos decir que se ordenan como un cono invertido parado de punta. En la parte superior están los de mayor circunferencia, los que no se aplican en forma exclusiva a un ámbito limitado. Se trata de creencias tan generales acerca del mundo que, en principio, podría aplicárselas sin limitaciones a cualquier materia. Stephan Pepper las denomina «hipótesis acerca del mundo».[2] Siendo presuposiciones primitivas acerca del mundo y de todo lo que hay en él, brindan las orientaciones más generales, que permiten dar significado a las experiencias poco familiares. Suministran los términos de referencia que limitan los supuestos menos generales, situados más abajo en el cono, e influyen sobre ellos. Las hipótesis acerca del mundo son las creencias más generales y primitivas acerca de la realidad. Suponen, por ejemplo, una tendencia a creer que el mundo y las cosas que hay en él son «realmente» *uno* solo o «verdaderamente» *muchos*. Tambien pueden implicar una disposición a creer que el mundo está «realmente» muy integrado y cohesionado (ya sea uno o muchos), o apenas entrelazado y disperso. Las hipótesis acerca del mundo —el secreto puede ser revelado— son lo que suele llamarse «metafísica».

Los supuestos básicos subyacentes de aplicación más limitada, como los referentes al hombre y la sociedad, son lo que llamo «supuestos acerca de ámbitos particulares» (*domain assumptions*). Estos son los supuestos básicos subyacentes aplicados únicamente a los miembros de un solo ámbito; son, en realidad, la metafísica de un ámbito. Los supuestos del ámbito particular relacionado con el hombre y la sociedad pueden incluir, por ejemplo, predisposiciones a creer que los hombres son racionales o irracionales; que la sociedad es precaria o fundamentalmente estable; que los problemas sociales se resolverán por sí solos, sin intervención planificada; que la conducta humana es imprevisible; que la verdadera humanidad del hombre reside en sus emociones y sentimientos. Digo que estos «pueden» ser ejemplos de supuestos acerca de ámbitos particulares con respecto al hombre y la sociedad porque, en definitiva, solo es posible decidir si lo son o no determinando lo que creen las personas, incluyendo los sociólogos, acerca de un ámbito dado. Los supuestos acerca de ámbitos particulares son de aplicación menos general que las hipótesis respecto del mundo, aunque unos y otros son supuestos básicos subyacentes. Podríamos decir que las hipótesis acerca del mundo son un caso especial o límite de supuestos acerca de ámbitos particulares, en el cual no se aplica ninguna restricción al dominio al que se refieren los supuestos. Los supuestos acerca de ámbitos particulares son las cosas que se atribuyen a todos los miembros de un ámbito; en parte están moldeados por las hipótesis del pensador respecto del mundo, y a su vez moldean las teorías deliberadamente elaboradas de este. Son un aspecto de la cultura más general que se vincula de manera muy estrecha con las postulaciones de la teoría. Son también uno de los vínculos importantes entre la obra del teórico y la sociedad en su conjunto.

2 S. C. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley: University of California Press, 1942.

Pueden plantearse al menos dos cuestiones diferentes acerca del papel de los supuestos básicos subyacentes —ya sean hipótesis respecto del mundo o de supuestos acerca de ámbitos particulares— en la ciencia social. Una de ellas es si la ciencia social debe basarse ineludiblemente, por razones lógicas, en algunos de tales supuestos. En cuanto a si las teorías sociales exigen *inevitablemente* ciertos supuestos básicos subyacentes y deben reposar *lógicamente* en ellos, es una cuestión que aquí no me concierne. Lo considero un problema importante, pero que atañe en particular a lógicos y filósofos de la ciencia. En cambio, me interesa otra cuestión: si los especialistas en ciencias sociales tienden de hecho a adoptar supuestos acerca de ámbitos particulares respecto del hombre y la sociedad, con significativas consecuencias para su teoría. Creo probable y prudente suponer que es así.

Afirmo, pues, que la labor de los sociólogos, como la de otros, se halla influida por un conjunto subteórico de *creencias*, ya que los supuestos básicos subyacentes son eso: creencias acerca de todos los miembros de ámbitos simbólicamente constituidos. No quiero decir que la obra de los sociólogos deba estar influida por supuestos básicos subyacentes; este problema corresponde a los moralistas metodológicos. Tampoco digo que la sociología exija lógicamente dichos supuestos y se base de modo necesario en ellos; este problema corresponde a los filósofos de la ciencia. Sostengo, sí, que los sociólogos utilizan supuestos básicos subyacentes y son influidos por ellos; este es un asunto empírico que los mismos sociólogos pueden estudiar y confirmar.

En mi opinión, corresponde a la índole esencial de los supuestos básicos subyacentes el no ser adoptados inicialmente por razones instrumentales. tal como se podría elegir, por ejemplo, una prueba estadística de significación o un destornillador en una caja de herramientas. No se los elige, en suma, calculando su eventual utilidad. Esto obedece a que, a menudo, están internalizados en nosotros desde mucho antes de la mayoría de edad intelectual. Son herramientas cognoscitivas cargadas de afectividad que surgen en los comienzos de nuestra socialización dentro de una cultura particular y se hallan profundamente arraigadas en nuestra estructura de carácter. Por consiguiente, son propensas a variar con los cambios en el «carácter social» o modal, a modificarse con los cambios en las experiencias y las prácticas de la socialización y, por ende, a diferir según los grupos de edad o de pares.

Comenzamos el proceso de aprender los supuestos básicos subyacentes —que dura toda la vida— cuando aprendemos nuestro primer lenguaje, ya que este nos proporciona categorías que constituyen los ámbitos a que se refieren los supuestos acerca de ámbitos particulares. A medida que aprendemos las categorías y los ámbitos que estas delimitan, adquirimos también toda una variedad de supuestos o creencias acerca de todos los miembros del ámbito. En verdad, todas estas categorías constituyentes de ámbitos derivan de «estereotipos» y funcionan, en gran medida, como estos. Así, cuando se enseña a los niños la categoría *negro*, aprenden también ciertos supuestos básicos subyacentes —y «prejuicios»— acerca de los negros. Se aprenden ciertos supuestos básicos subyacentes *existenciales* acerca de lo que los negros presumiblemente *son*; por ejemplo, «holgazanes e inútiles». También aprendemos supuestos básicos subyacentes *normativos*, esto es, creencias acer-

ca del valor moral, la bondad o maldad de los negros. En verdad, los supuestos normativos y existenciales se hallan tan estrechamente entrelazados que son inseparables, salvo mediante el análisis. De modo similar aprendemos categorías lingüísticas como las de hombre, sociedad, grupo, amigo, progenitor, pobre, mujer, etc., acompañadas por supuestos básicos subyacentes, predisposiciones a atribuir ciertas cosas a todos los miembros del ámbito constituido. Por ejemplo, los amigos son serviciales o nos traicionan; el hombre es un animal débil o fuerte; la sociedad es poderosa o precaria; los pobres son dignos o indignos. Los ámbitos así constituidos varían según las lenguas aprendidas y usadas, y los supuestos básicos subyacentes que los acompañan varían según las culturas o subculturas en que son aprendidos o utilizados. Sugerir que operan de manera muy semejante a los estereotipos y prejuicios raciales implica un conjunto de supuestos firmes y especificables: *a*) hay una predisposición a creer en la existencia de ciertos atributos que serán manifestados por *todos* los miembros del ámbito, la cual *b*) se adquiere mucho antes de haber tenido experiencia personal con nada que se parezca a una verdadera muestra de los miembros del ámbito, e incluso antes de haber tenido ninguna y, sin embargo, *c*) genera los más intensos sentimientos hacia ellos, *d*) moldea los posteriores contactos con ellos y *e*) no es fácil de conmover o modificar, aunque las experiencias originadas en tales contactos discrepen de los supuestos. En resumen, es a menudo resistente a las «pruebas». Por lo tanto, cuando se afirma que la sociología está moldeada por los supuestos básicos subyacentes de los sociólogos no se dice sino que estos son humanamente vulnerables al prejuicio. Pero estos prejuicios pueden ser aun más difíciles de eludir que los prejuicios raciales, en cuanto no perjudican de manera evidente los intereses de grupos especiales cuya lucha contra el prejuicio puede concitar la atención pública al respecto. Una de las implicaciones contenidas en la obra de Charles Osgood sobre el «diferencial semántico» parecería ser que ciertos tipos de supuestos básicos subyacentes se formulan de manera *universal*, con referencia a todos los ámbitos lingüísticamente constituidos.[3] Por ejemplo, pueden ser juzgados siempre en términos de su fuerza o su debilidad, su actividad o su pasividad; y lo más importante es que serán siempre definidos en términos de su «bondad» o su «maldad». En suma, si las categorías lingüísticas constituyen ámbitos y, de este modo, definen la realidad, implican inevitablemente una imputación de validez y valor morales. Tal como en el ámbito de la física, donde no hay cualidad sin cantidad, tampoco en el ámbito social hay realidad sin valor; lo real y lo ideal son dimensiones diferentes, pero constituidas de manera simultánea por las categorías lingüísticas que forman ámbitos sociales e inseparablemente fundidas en ellas.

Resumiendo: para comprender el carácter de la sociología académica debemos comprender los supuestos básicos subyacentes, las hipótesis acerca del mundo y los supuestos acerca de ámbitos particulares con los que funcionan. Estos pueden ser inferidos de las teorías sociales expresas con que opera. Así, las teorías constituyen una parte, pero

3 Ch. E. Osgood, G. Suci y P. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1957.

no la totalidad, de los datos que nos permiten deducir los supuestos básicos subyacentes del teórico. Digo «una parte, pero no la totalidad» de los datos, porque los teóricos dejan otros indicios, además de sus publicaciones formales; escriben cartas, mantienen conversaciones, dan conferencias informales y adoptan posiciones políticas. En síntesis, no solo escriben artículos técnicos, sino que también actúan de todos los modos reveladores en que actúan los otros hombres. En verdad, hasta pueden ser entrevistados.

Los supuestos básicos subyacentes proveen el «capital» intelectual heredado que recibe el teórico mucho antes de llegar a serlo, y que luego invierte en sus roles intelectuales y científicos, fundiéndolos con su preparación técnica. De índole subteórica, los supuestos básicos subyacentes otorgan a la teoría explícita su atractivo, su poder y su alcance; establecen su campo de maniobras para el desarrollo técnico. Pero a cierta altura de este desarrollo, viejos supuestos básicos subyacentes pueden llegar o operar en nuevas condiciones, científica o socialmente inadecuadas, creando así una incómoda disonancia para el teórico. Se convierten entonces en fronteras que limitan e inhiben la ulterior evolución de la teoría. Cuando esto sucede, no se necesita una pequeña rectificación técnica, sino que se hace inminente un cambio intelectual básico. Por otro lado, puede surgir una nueva generación con nuevos supuestos básicos subyacentes que ya no son expresados armónicamente por teorías basadas en viejos supuestos, erróneos o absurdos para la nueva generación. Podemos decir entonces que la teoría, o la disciplina basada en ella, está al borde de la crisis.

En cualquier ciencia, los cambios fundamentales no derivan tanto de la invención de nuevas técnicas de investigación como de nuevas maneras de examinar datos que acaso existan desde mucho tiempo atrás. En realidad, hasta pueden no referirse a «datos» de ningún tipo, viejos o nuevos, ni ser ocasionados por ellos. Los cambios fundamentales se producen en la teoría y en los esquemas conceptuales, especialmente aquellos que encarnan nuevos supuestos básicos subyacentes. Son cambios en la manera de ver el mundo, en lo que se considera como real y valioso. Por consiguiente, para comprender la inminente crisis de la sociología se hace necesario comprender sus esquemas intelectuales y teorías dominantes; se hace necesario discernir cómo sus supuestos básicos subyacentes, en modo alguno nuevos, son llevados a una penosa disonancia con los procesos recientes en el conjunto de la sociedad.

Un elemento esencial de mi teoría acerca de la sociología es que en parte sus teorías articuladas derivan de los supuestos —tácitos, por lo común— elaborados por los teóricos acerca de sus ámbitos particulares, y se basan y son sustentadas por ellos. Sostendré que la teoría social articulada es, en parte, una prolongación de los supuestos tácitos del teórico acerca de ámbitos particulares y se desarrolla en interacción con ellos. Como considero que esto sucede con otros teóricos, en diversos puntos del examen me veré obligado a presentar mis propios supuestos acerca de ámbitos particulares, tanto por razones de honestidad como de coherencia.

Está en la esencia de los supuestos acerca de ámbitos particulares el tener consecuencias intelectuales, o sea que moldean teorías, y no porque estén basados en pruebas ni siquiera porque sean demostrables.

Un ámbito social definido como real, lo es en sus consecuencias para la elaboración de teorías. Sin embargo, al exponer los propios supuestos acerca de ámbitos particulares, se corre el riesgo de caer en la simulación, precisamente porque se quiere ser «razonable». Como no se desea reconocer como propio un supuesto que no podemos respaldar con ninguna «buena» razón, existe una gran predisposición a adornar o disimular con un argumento razonable un supuesto acerca de ámbitos particulares, aunque no se lo sustente con esa razón. Y presentar los supuestos acerca de ámbitos particulares como si fueran «hechos» empíricamente establecidos es una gran tentación, en particular para aquellos sociólogos que necesitan considerarse como científicos.

Pero la presentación de los propios supuestos acerca de ámbitos particulares puede ofrecer una ocasión para que el teórico vislumbre si tiene o no derecho a creer en ellos. Por consiguiente, el punto en que el teórico comprende la importancia de sus supuestos acerca de ámbitos particulares e intenta presentarlos, es un momento ambiguo. Encierra el potencial contradictorio de aumentar su autoconciencia o su autoengaño, de revelar o de encubrir, de activar fuerzas favorables al crecimiento o de impedir las posibilidades de un desarrollo intelectual básico. Puede ser un momento fructífero en la vida de los teóricos, pero siempre es peligroso.

Para que su captación sea productiva, hacen falta dos cosas. En primer lugar, el teórico debe advertir que no solo aquí está en juego lo que «es» en el mundo, sino también lo que «es» dentro de él mismo; debe ser capaz de oír su propia voz, no solamente la de otros. En segundo lugar, debe tener el valor de sus convicciones, o al menos el valor de admitir sus creencias como suyas, estén o no legitimadas por la razón y las pruebas. A menos que saque sus supuestos acerca de ámbitos particulares de la penumbra de la conciencia subsidiaria para situarlos en el más luminoso sector de la conciencia focal, donde se los puede mantener firmemente a la vista, nunca podrán ser llevados ante el tribunal de la razón ni puestos a prueba. El teórico que carezca de tal penetración y de tal valor se ha equivocado de profesión.

Al exponer los propios supuestos acerca de ámbitos particulares, lo importante es tener la lucidez para ver lo que uno cree y el valor de decir lo que uno ve. Y puesto que la lucidez y el valor son riquezas morales que escasean, lo importante al leer una exposición ajena de supuestos acerca de ámbitos particulares es tener la permanente conciencia de que en algún punto vamos a ser engañados.

Importancia de los supuestos acerca de ámbitos particulares: nota sobre una encuesta

La encuesta nacional de opinión entre sociólogos norteamericanos que Timothy Sprehe y yo llevamos a cabo en 1964 [4] permite entrever que

4 Véase J. T. Sprehe, «The Climate of Opinion in Sociology: A Study of the Professional Value and Belief Systems of Sociologists», tesis de doctorado, Washington, enero de 1967.

los supuestos acerca de ámbitos particulares influyen, en efecto, sobre una gran variedad de otras creencias profesionales y teóricas de los sociólogos, o al menos se relacionan con ellas de manera importante, pese a no basarse en «pruebas» en ningún sentido. Más de 3.400 sociólogos respondieron a un número muy grande de preguntas concernientes a una amplia variedad de campos. Algunos de los campos explorados fueron las concepciones de los sociólogos acerca de su rol en la sociedad, sus actitudes hacia la sociología como disciplina «libre de valores», hacia teorías específicas, técnicas de investigación y metodologías y hacia la profesionalización y el profesionalismo. Planteamos también una serie de preguntas destinadas a explorar los supuestos de los sociólogos acerca de ámbitos particulares. Por ejemplo, les preguntamos si creían que los hombres son racionales, si los problemas sociales se corrigen por sí solos o exigen una intervención planificada, si la conducta humana es imprevisible, si la realidad última de la vida grupal reside en la unidad o la diversidad, si cambiar a la gente es más importante que comprenderla, si la conducta humana es más o menos compleja de lo que parece, etc. La mayoría de estas preguntas carecían de aclaraciones, con la intención de discernir los atributos que los sociólogos asignaban a ámbitos totales como «la conducta humana», «la sociedad moderna», «el mundo» o «los grupos». Algunos puristas metodológicos podrían objetar que no es posible responder a tales preguntas, o que «no tienen sentido», o que carecen de especificidad. Pero básicamente tal objeción o bien reposa en el supuesto de que los sociólogos difieren fundamentalmente de los demás seres humanos y no abrigan el mismo tipo de creencias vagas e «indemostradas» que otros, o bien pretende confundir el problema —que es de carácter empírico— con la noción irrelevante de que los sociólogos no *deberían* tener tales creencias. Pero si nuestro enfoque necesitara alguna defensa, bastaría decir que uno de los descubrimientos elementales de nuestra indagación fue que a los sociólogos no parece resultarles más difícil que a los demás responder a preguntas tan amplias y que también ellos, como otros, abrigan el tipo de creencias que he caracterizado como supuestos acerca de ámbitos particulares.

Sin embargo, nuestra encuesta reveló también que los supuestos acerca de ámbitos particulares constituyen un tipo importante de creencias, comparándolos con los otros tipos de creencias mediante un análisis factorial de los datos del cuestionario. Este análisis factorial (una rotación ortogonal, «Varimax») aisló siete factores como las dimensiones más importantes subyacentes en el gran número de preguntas específicas que se hicieron. Uno de ellos fue la dimensión referente a los supuestos acerca de ámbitos particulares, que se componía de los ítems relacionados con la racionalidad, la predictibilidad, etcétera, mencionados antes. Una vez correlacionados entre sí los siete factores y registrados en el orden de sus correlaciones medias con todos los otros factores, se descubrió que el factor «supuestos acerca de ámbitos particulares» era el más importante de todos; vale decir, su promedio de correlación con los demás factores era sustancialmente mayor que cualquiera de los otros seis. Un segundo método utilizado para estimar la importancia relativa de los supuestos acerca de ámbitos particulares consistió en realizar un análisis de regresión múltiple, en el que se

trató a cada factor como una variable dependiente, y el grado en que era explicado por los otros seis se medía por su coeficiente de regresión parcial (o peso *beta*). Esto permitió determinar la contribución de cada factor a cualquier otro, manteniendo constantes todos los demás y luego sumando los puntajes *beta* para medir la contribución de cualquier factor a *todos* los otros. Mediante este método, el factor de supuestos acerca de ámbitos particulares obtuvo el segundo puntaje más alto, no muy por debajo del primero. Finalmente, usando una rotación oblicua (u «Oblimax») para extraer los factores, cuando se correlacionó a todos los factores resultantes entre sí, los supuestos acerca de ámbitos particulares presentaron la correlación más consecuentemente elevada con la totalidad de los otros factores.

Sentimientos y teoría

Una de las razones que dan importancia a los supuestos acerca de ámbitos particulares como parte de la matriz subteórica total en que se basa la teoría es que proporcionan puntos focales para emociones, estados afectivos y sentimientos, aunque de ningún modo son las únicas estructuras a cuyo alrededor llegan a organizarse los sentimientos. Decir, por ejemplo, que alguien «cree» que los negros son perezosos y también «cree» que esto es malo, no es totalmente correcto. En efecto, quienes consideran esto como «malo» hacen más que *creer* en ello; lo *sienten* así y acaso, en verdad, lo sientan intensamente. Puede haber sentimientos de disgusto y rechazo, o un deseo de castigar, asociados a sus supuestos acerca de lo que es el negro y a su menosprecio hacia él. Los sentimientos implican una disposición del organismo total que estimula las hormonas, pone en tensión los músculos, impregna los tejidos e impulsa a luchar o a huir. Aunque a menudo los sentimientos puedan organizarse alrededor de supuestos acerca de ámbitos particulares o suscitarlos, no son lo mismo. Y pueden, naturalmente, organizarse o ser suscitados por muchas cosas que no son los supuestos acerca de ámbitos particulares; por ejemplo, individuos o situaciones concretas.
Además, las personas pueden tener sentimientos no suscitados convencionalmente por los supuestos adquiridos acerca de ámbitos particulares, pero no por ello menos poderosos y absorbentes. En resumen, puede haber diversas formas de discrepancia entre las creencias existenciales y normativas que la gente aprende en conexión con las categorías que constituyen los ámbitos, y los sentimientos que experimentan hacia los miembros de esa categoría. Así, por ejemplo, una mujer blanca puede *sentirse* sexualmente excitada y atraída por un hombre negro, aunque también crea que los negros son «sucios» y «repelentes». Un hombre puede *sentirse* pesimista y desesperado, resignado e inerte, aunque también crea que los hombres son buenos y la sociedad progresa, simplemente porque él mismo está enfermo o envejece. De manera análoga, un hombre joven puede sentirse optimista y enérgicamente activo, aunque crea que el mundo se encamina hacia un desastre y que poco se puede hacer para evitarlo.
No pretendo sugerir, por supuesto, que los jóvenes sean invariable-

mente más optimistas que los viejos; trato de insinuar, recurriendo a la edad solo como ejemplo, que las personas pueden sentir cosas que están en desacuerdo con sus supuestos acerca de ámbitos particulares, con sus creencias existenciales o sus valores normativos; los sentimientos surgen de la experiencia de la gente con el mundo, durante la cual a menudo llega a necesitar y aprender cosas que difieren un poco de lo que se suponía que necesitaba o de lo que le fue deliberadamente enseñado. Si Freud y otros psicólogos están en lo cierto respecto al complejo de Edipo, muchos individuos de las sociedades occidentales sienten hostilidad hacia sus padres aunque nunca se les haya enseñado tal cosa, y, en verdad, aunque se les haya enseñado a amarlos y honrarlos. En pocas palabras, los hombres pueden tener sentimientos en conflicto con los de sus «lenguajes» culturalmente prescriptos, vale decir, con los supuestos acerca de ámbitos particulares que son convencionales en su grupo social. Tales sentimientos pueden ser propios de un individuo y derivados de su experiencia única, o ser compartidos por muchos y derivados de una experiencia común, aunque no estén culturalmente prescriptos. Así, al menos desde principios del siglo XIX, muchos jóvenes de los países occidentales parecen estar sometidos a una experiencia común que los induce a rechazar un poco más que sus mayores el autoritarismo o a adoptar una actitud más rebelde o crítica frente al *statu quo* político y cultural.

Por consiguiente, una cosa son los supuestos acerca de ámbitos particulares que se prescriben a los hombres, y otra muy diferente los sentimientos que estos puedan tener. Cuando divergen, cuando lo que sienten los hombres está en desacuerdo con sus supuestos acerca de ámbitos particulares, se produce una disonancia o tensión entre ambos niveles. Esta es resuelta, a veces, mediante una adhesión ritual aparente a los supuestos acerca de ámbitos particulares requeridos y enseñados en la cultura; otras, los hombres pueden rebelarse abiertamente contra ellos, adoptando o buscando nuevos supuestos acerca de ámbitos particulares más en armonía con los sentimientos que realmente tienen. Pero en tal rebelión abierta y activa es probable que se presente una dificultad intrínseca: en primer término, a menos que ya estén formuladas otras alternativas, a los hombres puede resultarles más fácil vivir con sus viejos e incómodos supuestos que con ninguno; segundo, los hombres suelen experimentar sus propios sentimientos desviados como «incorrectos» y peligrosos para su seguridad, por lo cual es posible que se oculten aun a sí mismos esos sentimientos no prescriptos; tercero, como consecuencia de esto, tal vez no comuniquen abiertamente sus sentimientos desviados a otras personas que podrían compartirlos y, por ende, estimularlos y apoyarlos.

Por consiguiente, pues, cuando se abre un abismo entre los sentimientos de los hombres y los supuestos acerca de ámbitos particulares que se les han enseñado, su reacción más inmediata puede ser suprimir o privatizar la disonancia experimentada. Quizá dejen que la tensión se ulcere, o quizás inicien una especie de guerrilla cultural, esporádica, contra los supuestos prevalecientes acerca de ámbitos particulares, en la cual su insatisfacción se exprese de manera intermitente en explosiones de humor negro o en una inerte apatía. Esta situación, muy similar a la actitud de algunos jóvenes radicales de hoy frente a la

sociología académica, comienza a modificarse de manera decisiva cuando surgen categorías y supuestos acerca de ámbitos particulares más en armonía con lo que siente la gente. Cuando la resistencia a los supuestos establecidos carece de alternativas, al principio puede manifestarse socialmente entre quienes, aunque no poseen un nuevo lenguaje, advierten que comparten sentimientos desviados y, por lo tanto, pueden establecer alianzas mutuas informales contra quienes comparten otros sentimientos. El actual «abismo generacional» ejemplifica esta situación. Sin embargo, cuando los nuevos sentimientos comienzan a encontrar o crear su propio lenguaje adecuado, se amplían las posibilidades de alianzas más vastas y de una discusión pública racional.

Las teorías sociales se vinculan también con los sentimientos, en parte porque están moldeadas por los supuestos acerca de ámbitos particulares y los expresan: las reacciones hacia ellas involucran los sentimientos de quienes las escriben y las leen. Que una teoría sea aceptada o rechazada, que sufra cambios o permanezca inmutable en esencia, no es simplemente una decisión cerebral; depende, en cierta medida, de las gratificaciones o tensiones que genere en virtud de su relación con los sentimientos de los implicados. Las teorías sociales pueden relacionarse con los sentimientos de diversas maneras, e inhibir o estimular en grados diversos la expresión de ciertos sentimientos. Como caso límite, el grado en que incidan sobre los sentimientos puede ser tan pequeño que, para todos los fines prácticos, permite clasificarlas como «neutrales» en cuanto respecta a aquellos. Sin embargo, aunque este último caso influye en las reacciones hacia la teoría, pues la teoría neutral respecto de los sentimientos puede estar suscitando simplemente respuestas apáticas o indiferentes, la sensación de que la teoría es en cierto modo «irrelevante», induciendo así a evitarla, cuando no a oponérsele activamente. Además, las reacciones frente a una teoría social pueden depender también de los *tipos* de sentimientos que despierte, en forma directa o por asociación. Según el momento o la persona, la activación de sentimientos particulares puede ser agradable, o desconcertante y penosa.

Por ejemplo, la teoría de Max Weber sobre la burocracia, al destacar, como lo hace, la inevitable proliferación de las formas burocráticas en las cada vez más vastas y complejas organizaciones sociales modernas, tiende a suscitar y armonizar con sentimientos de pesimismo respecto a las posibilidades de un cambio social en gran escala, capaz de remediar con éxito la alienación humana. Para aquellos que adhieran a los intentos de lograr tal cambio estos sentimientos resultarán disonantes, por lo cual es posible que reaccionen ante la teoría críticamente, intentando modificarla de modo de eliminar tales consecuencias, o que la rechacen de plano. A la inversa, es posible que quienes nunca aspiraron al cambio social —o que lo hicieron, pero luego cambiaron de actitud—, o que tienden a procurar reformas limitadas dentro del sistema, no experimenten por su parte la teoría de Weber como inductora de un desagradable pesimismo.

Así, en un caso, una teoría puede ejercer un efecto estimulador de coherencia, o integrador, mientras que en otro puede ejercer un efecto generador de tensiones o conflictos; cada uno tiene diferentes consecuencias para la posibilidad de que el individuo adopte en el mundo

determinados cursos de *acción,* y distintas implicaciones para diversas líneas de conducta política. Por lo tanto, es mediante su relación con los sentimientos, así como mediante sus supuestos acerca de ámbitos particulares, que una teoría social adquiere significados e implicaciones políticos, al margen de que estos sean buscados o reconocidos de modo consciente por quienes la formularon o la aceptaron. En el ejemplo antes mencionado —el de la teoría de Weber sobre la burocracia— se le suelen atribuir marcadas implicaciones antisocialistas, pues sugiere que el advenimiento del socialismo no impedirá la burocratización y la alienación.

Realidad personal y teoría social

Si bien toda teoría social es, por consiguiente, tácitamente política, toda teoría es también personal, ya que inevitablemente expresa la experiencia personal de sus autores, la elabora y está impregnada de ella. Toda teoría social tiene relaciones con lo político y lo personal que, según los cánones técnicos de la teoría social, no debería tener. En consecuencia, tanto el hombre como su política suelen reflejarse en lo que se considera como la presentación adecuada de una teoría social presumiblemente «autónoma».

Sin embargo, y como quiera que se lo disimule, una parte apreciable de toda empresa sociológica deriva del esfuerzo del sociólogo por explorar, objetivar y universalizar algunas de sus experiencias más profundamente personales. En gran parte, el esfuerzo de cualquier hombre por conocer el mundo social que lo circunda es acicateado por el intento —más o menos disfrazado o deliberado— de conocer cosas que son personalmente importantes para él; vale decir, trata de conocerse a sí mismo y de conocer las experiencias que tiene en su mundo social (sus relaciones con él), así como de *modificar* de alguna manera estas relaciones. Le guste o no le guste, lo sepa o no lo sepa, al enfrentarse con el mundo social el teórico también se enfrenta consigo mismo. Si bien esto no influye en la validez de la teoría resultante, sí lo hace en otro interés auténtico: las fuentes, motivos y metas de la indagación sociológica.

Cualesquiera sean sus otras diferencias, todos los sociólogos tratan de estudiar algo en el mundo social que consideran como real; y cualquiera sea su filosofía de la ciencia, procuran explicarlo en función de algo que ellos *sienten* como real. Igual que otros hombres, los sociólogos atribuyen realidad a ciertas cosas de su mundo social. Es decir, creen —advirtiéndolo de manera algunas veces focal y otras solo subsidiaria— que ciertas cosas son realmente imputables al mundo social.

En gran medida, su concepción de lo que es «real» deriva de los supuestos acerca de ámbitos particulares que han aprendido en su cultura. Sin embargo, estos supuestos culturalmente uniformes son diferenciados por la experiencia personal en partes diversas de la estructura social. Acentuados en forma individual por experiencias particulares que generan sentimientos, los supuestos compartidos acerca de ámbitos par-

ticulares adquieren con el tiempo ordenamientos personales; se convierten en parte de la realidad personal de un individuo.

Para simplificar, sugiero la existencia de dos tipos de «realidades» con que deben enfrentarse los sociólogos. Uno de ellos consiste en las «realidades del rol», o sea aquello que los sociólogos aprenden como tales; incluyen lo que consideran «hechos» aportados por investigaciones anteriores, realizadas por ellos mismos o por otros. Los «hechos», por supuesto, entrañan imputaciones acerca del mundo formuladas por los hombres. Asignar facticidad a alguna imputación acerca del mundo es también expresar una convicción personal respecto de su verdad, así como de la corrección del proceso mediante el cual fue elaborada. Considerar «fáctica» una imputación equivale a asignarle un elevado valor, colocándola por encima de las «opiniones» o los «prejuicios».

Inevitablemente, asignar facticidad a una imputación es convertirla en punto de apoyo para la relación del sí mismo (*self*) con el mundo, es hacerla fundamental para el sí mismo o atribuirle ese carácter. Asignar facticidad a una imputación es invocar una obligación y un deber sobre el sí mismo: uno debe «tomar en cuenta los hechos» en ciertas condiciones. Hay, además, otra obligación: la de inspeccionar con severidad y examinar críticamente los ataques a las propias creencias «fácticas» (en resumen, la de defenderlas contra ellos). Así, la negación de creencias antes consideradas fácticas es un «desafío» que moviliza al sí mismo. Por eso, dentro de las comunidades científicas, los hombres emprenden intentos personales comprometidos —mediante impugnaciones, conflictos, luchas y negociaciones— por establecer y mantener los hechos. La maquinaria impersonal de la investigación no produce automáticamente los hechos. Asignar facticidad a una creencia es un compromiso personal; el individuo toma posición respecto de una convicción ajena, o da crédito a lo que otro afirma. De esta y otras maneras, lo fáctico se convierte en parte de la realidad personal del sociólogo.

En particular, las imputaciones formuladas por un sociólogo acerca de la facticidad de creencias basadas en investigaciones tienden a convertirse en aspectos de su realidad, en parte de su *conciencia focal* como *sociólogo*. Por lo común, el sociólogo siente que es adecuado suscribir públicamente tales creencias, juzgadas importantes para su labor como tal y derivadas de acuerdo con el decoro metodológico. En verdad, en determinadas condiciones *debe* ocuparse explícitamente de ellas. En resumen, no debe ignorarlas, ni tampoco tiene por qué ocultar que cree en ellas.

Un segundo género de concepciones sobre la realidad mantenido por los sociólogos consiste en lo «personalmente real». Se trata de imputaciones sobre «realidades» del mundo social formuladas por ellos, no sobre la base de «pruebas» o «investigaciones», sino simplemente por lo que han visto, escuchado o leído. Si bien estas creencias difieren de los «hechos» sistemáticamente reunidos y científicamente evaluados, el sociólogo las *experimenta* como no menos reales... y es bueno para su cordura que lo haga. Con todo —aunque para él son en todo aspecto tan reales como los hechos acumulados mediante la investigación, si no más— se supone que el sociólogo, como tal, no les atribuye la certeza ni les presta la misma atención que a los «hechos»; en verdad,

puede sentirse obligado, como sociólogo, a someterlas a una duda sistemática. Las imputaciones acerca del mundo que forman parte de la realidad *personal* del sociólogo pueden, por lo tanto, sumergirse en su conciencia subsidiaria, en lugar de permanecer conscientemente disponibles para él, cuando actúa como un sociólogo conformado al medio. Pero esto se halla muy lejos de afirmar que por ese motivo dejan de tener consecuencias para su labor como sociólogo o teórico social. En la práctica, las realidades de rol del sociólogo y sus realidades personales se compenetran e influyen mutuamente.

Durante las décadas de 1940 y 1950, principalmente bajo la influencia de Talcott Parsons, muchos sociólogos destacaron la importancia de la teoría para estructurar la investigación. Partiendo del lugar común de que los sociólogos no atribuían igual importancia a todas las partes del mundo social, sino que enfocaban su atención en él selectivamente, concluyeron que esta organización perceptual resultaba, en gran medida, de las «teorías» tácitas o explícitas defendidas. De tal modo, se veía a los «hechos» como el producto de un esfuerzo por extraer las inferencias de las teorías y, en verdad, como constituidos por los esquemas conceptuales incluidos en las teorías. Primordialmente, al menos, se consideraba a los hechos como interactuantes con las teorías, confirmándolas o refutándolas, y, por ende, moldeando en forma acumulativa el desarrollo teórico; la selectividad perceptual y con ella el foco de la investigación fueron explicados en gran parte en función del compromiso teórico del sociólogo.

Este enfoque tendía a desaprobar la anterior tradición de empirismo metodológico, que ponía de relieve el valor primordial de los datos y la investigación. Mientras los empiristas habían subrayado que los sociólogos son o deben ser guiados por los hechos producidos por investigaciones apropiadamente realizadas, los sociólogos que destacaban el papel de la teoría solían replicar que son o deben ser guiados por una teoría articulada, explícita y, en consecuencia, pasible de prueba. Pero desde el punto de vista aquí adoptado, unos y otros parecen haberse equivocado, al menos en parte.

Quienes insistían en la teoría tendían a menospreciar indebidamente el papel estabilizador de los «hechos» y su propiedad de implicar al individuo y fijar la percepción (función que difiere de la que cumplen como prueba de validez); los empiristas tendían a pasar por alto la importancia de los supuestos teóricos anteriores. Unos y otros, además, erraban en común al limitarse a una sola categoría de lo imputablemente real: la de lo «fáctico». Lo que unos y otros no advertían, es que la facticidad científica no es sino un caso especial de un conjunto mayor de creencias, aquellas que contienen imputaciones de realidad; ninguno veía que, ya fuera un aspecto de la «realidad de rol» o de la «realidad personal», lo imputablemente real ejerce una fuerza especial en cuanto a estructurar la percepción del sociólogo y moldear su teorización e investigación posteriores. Los teóricos, en particular, no veían la importancia del nivel subteórico —incluyendo lo «personalmente real»— en sus consecuencias para la teoría y la investigación. Una situación definida como real lo es en sus consecuencias, tanto para los sociólogos como para el resto de los hombres.

Ya sean parte de su realidad de rol o de su realidad personal, las cosas

a las que el sociólogo asigna realidad desempeñan un papel en su labor, de varias maneras. Pueden ser elementos que le interesa explicar, en suma, como «variables dependientes» o efectos; pueden formar parte de sus intentos de explicación como «variables independientes» o «causas» posibles; o también pueden ser utilizadas como modelos explícitos o paradigmas tácitos que emplea para aclarar la índole de lo que quiera explicar o los factores que lo explican.

Ampliando el último punto: lo imputablemente real cumple una función importante en la construcción de teorías por considerárselo poseedor de significación *generalizable*, es decir, por tratarlo como un ejemplo o un caso, o bien un modelo o paradigma de un conjunto de cosas más vasto. Los sociólogos suponen que las cosas que han investigado o con las que se han familiarizado personalmente por otros medios y, por ende, «conocen», se asemejan a otras con las que no están familiarizados de manera directa o aún no han investigado —y piensan que las primeras pueden ser utilizadas para comprender estas últimas—. De este modo, si bien las teorías sociales tratan de explicar un conjunto de sucesos que exceden los hechos o realidades personales del sociólogo, son influidas, al mismo tiempo, por sus anteriores imputaciones acerca de lo que es real en el mundo, sean estas sus hechos o sus realidades personales. Por ejemplo, la teoría general de Max Weber sobre la burocracia fue influida tanto por sus investigaciones históricas académicas como por su conocimiento directo de la burocracia alemana y, en particular, de la burocracia gubernamental, más que de la privada. La burocracia gubernamental alemana, como experiencia de estructura social y como ideal cultural, constituía para Weber una realidad personal que le sirvió a la manera de paradigma central de todas las burocracias, proporcionándole el marco que le permitió organizar y asimilar los hechos reunidos en sus investigaciones. Si la realidad personal da forma a la investigación académica, también esta es una fuente de realidad personal, y no solo de realidad de rol. Habitualmente, la investigación o la labor de un hombre es algo más que una mera forma de pasar el tiempo; a menudo es parte esencial de su vida y una parte central de la experiencia que moldea su realidad personal. Si esto no fuera así, toda investigación relevante sería igualmente significativa para un sociólogo. Pero la verdad es que las investigaciones y descubrimientos que el estudioso efectúa en persona tienen para él una importancia especial, las investigaciones que él mismo ha efectuado pasan a ser parte de su realidad personal de una manera habitualmente distinta que la obra de sus colegas. En todo caso, se convierten en compromisos personales que está dispuesto a defender. El sociólogo atribuye una realidad decisiva a las partes limitadas del mundo social con que lo pone en contacto su investigación, precisamente porque forman parte de su experiencia personal. Pese a ser limitadas, a menudo se las emplea como paradigmas de otras regiones desconocidas, y sirven como base para las generalizaciones acerca de totalidades más vastas. Así, por ejemplo, *una* de las razones por las cuales la teoría de Malinowski sobre la magia difería de la sostenida por A. R. Radcliffe-Brown fue que los distintos tipos de magia que cada uno de ellos estudió primero en detalle pasó a representar todos los otros tipos de magia. Aunque Malinowski se concentró en la magia

relacionada con la obtención de trabajo y la procuración de los medios de subsistencia, y Radcliffe-Brown en la magia del nacimiento, ambos otorgaron a su experiencia limitada la calidad de paradigma, ejemplo de otros tipos de magia y esencialmente afín a ellos. Los elementos de prueba incorporados a la experiencia personal llegaron a formar parte de una difusa realidad personal a la cual era asimilado el mundo y mediante la cual este era moldeado.

Los sociólogos, por supuesto, conocen estos peligros —al menos en principio— y para soslayarlos tratan de emplear el muestreo sistemático. Este método, sin embargo, no permite evitar totalmente el problema, ya que brinda una base para someter a prueba una teoría recién después de formulada. La investigación disciplinada implica el uso de una muestra sistemática con el fin de poner a prueba las inferencias que se extraen de una teoría, pero dada la índole del caso, esta debe ser formulada antes de la muestra. En verdad, cuanto más el sociólogo destaca la importancia de la teoría articulada, tanto más probable es que así ocurra. Por consiguiente, la teoría tenderá a girar alrededor de los limitados hechos y realidades personales de que dispone el teórico, y, en consecuencia, a ser moldeada por ellos, *en particular por las presuntas realidades que aquel considera como paradigmas.*

El muestreo sistemático sirve primordialmente como freno a la generalización injustificada a partir de los «hechos»; pero no refrena, de igual modo, la influencia de las «realidades personales». Puesto que, por lo común, estas permanecen en los márgenes de la conciencia subsidiaria, pues se las juzga científicamente irrelevantes, suele suponerse (erróneamente) que carecen de consecuencias científicas. Lo cierto es que lo personalmente real y problemático se convierte bastante a menudo en el punto de partida de la indagación sistemática, y en verdad no hay ninguna razón científica para que no sea así.

Lo que es personalmente real para los hombres es con frecuencia —aunque no siempre— real, ante todo, por no serlo únicamente para ellos, en el sentido de resultar idiosincrásico o diferente para ellos de manera exclusiva, sino por ser social y colectivamente verdadero. Puesto que, a menudo, el sentido de la realidad de las cosas depende del acuerdo mutuo o la convalidación consensual, las nociones de realidad colectivamente sustentadas se cuentan entre los componentes más firmes de la realidad personal del individuo. Pero lo personalmente real no está constituido totalmente por definiciones colectivas de la realidad social, ni deriva solo de ellas. Puede provenir también de la experiencia personal repetida, ya sea exclusiva del individuo o compartida con unos pocos. Así, pues, lo que llega a ser personalmente real para un individuo no necesita ser personalmente real para otros. Pero, deriven de definiciones colectivas o de experiencias personales reiteradas, todo hombre cree en la realidad de algunas cosas; y estas realidades imputadas son de especial importancia para los tipos de teoría que un determinado individuo formule, aunque se trate de un sociólogo.

Desde esta perspectiva, toda teoría social se halla inmersa en un nivel subteórico de supuestos acerca de ámbitos particulares y de sentimientos que al mismo tiempo la liberan y la restringen. Este nivel subteórico está moldeado y compartido por la cultura más amplia y por la sociedad, al menos en cierta medida, a la par que la experiencia personal en el mundo lo organiza, acentúa, diferencia y modifica en el plano individual. Denomino a este nivel subterráneo «infraestructura» de la teoría.

La importancia de esta infraestructura no reside en que determina, en última instancia, el carácter de la teoría social, sino en que forma parte del medio más inmediato, local, a partir del cual la labor teórica desemboca en realizaciones y productos teóricos. Sin duda, la labor teórica está vinculada con el carácter del teórico que la efectúa, aunque este no la determine de manera exclusiva. En realidad, tal infraestructura no puede ser abandonada ni siquiera en los momentos más aislados y solitarios de la labor teórica, cuando un hombre comienza finalmente a escribir solo en una habitación. El mundo, por supuesto, está allí, en la habitación, junto a él, en él; no ha salido de aquel. Pero no es *el* mundo, *la* sociedad ni *la* cultura los que están allí con él, sino *su* versión limitada y *su* experiencia parcial de ellos.

Por individual que sea una labor teórica, parte de su individualidad (y tal vez mucho de ella) es de índole convencional. Parcialmente, la individualidad de la labor teórica es una ilusión sancionada socialmente. En efecto; también están los colaboradores que han ayudado al teórico en su investigación y sus escritos, están los colegas, los estudiantes, los amigos y los seres queridos sobre quienes ha «puesto a prueba» informalmente sus ideas, están aquellos de quienes ha aprendido y tomado elementos, y aquellos a quienes se opone. Toda teoría es, no solo influida, sino realmente producida por un grupo. Detrás de cada producto teórico está, no solamente el autor cuyo nombre aparece en la obra, sino todo un grupo de colaboradores virtuales simbolizado, podríamos decir, por el «autor», cuyo nombre sirve, en cierto sentido, como denominación de un equipo intelectual.

Sin embargo, el «autor» no es un mero títere de estas fuerzas grupales, porque en cierta medida elige su equipo, aprueba a unos y elimina a otros como integrantes de su grupo de labor teórica, responde selectivamente a las cosas que ellos le sugieren y a las críticas que le dirigen, aceptando unas e ignorando otras, prestando más atención a unas que a otras. Así, aunque la autoría es siempre en cierta medida convencional, también es hasta cierto punto la expresión de las actividades e iniciativas reales de un teórico determinado, cuya «infraestructura» contribuye a moldear tanto las ideas como el grupo de colaboradores virtuales cuya tácita contribución produce resultados teóricos.

El interés por la subteoría o la infraestructura de la teoría no expresa una tendencia a psicologizar la teoría ni es, por cierto, una forma de reduccionismo psicológico. Es, en cambio, producto de una preocupación por el realismo empírico, un esfuerzo por acercarse a los sistemas humanos con que toda labor teórica se halla más visible e íntimamente vinculada. Este esfuerzo es peculiarmente necesario para quienes ac-

túan dentro de una tradición sociológica que tiende a oscurecer y arrojar dudas sobre la importancia y la realidad de las personas, y a ver en ellas creaciones de estructuras sociales más imponentes. Aquellos que como yo han vivido dentro de una tradición sociológica no abrigan dudas acerca de la importancia de las estructuras sociales globales y de los procesos históricos. Lo que se cuestiona intelectualmente al suscitarse el problema de la significación de la infraestructura teórica, es el medio analítico que nos permite pasar de las personas a las estructuras sociales, de la sociedad a los medios locales, más limitados, de los cuales la teoría social deriva en forma discernible. Por mi parte, opino que toda explicación o generalización sociológica implica (al menos tácitamente) ciertos supuestos psicológicos; de modo análogo, toda generalización psicológica implica en forma tácita ciertas condiciones sociológicas. Al dirigir la atención a la importancia de la infraestructura teórica he procurado, no psicologizar la teoría social y sacarla del sistema social global, sino especificar los medios analíticos por los cuales espero *vincularla más firmemente* con todo el mundo social.

Infraestructura teórica e ideología

Arraigada en una realidad personal limitada, expresando algunos sentimientos pero no otros, y afincada en determinados supuestos acerca de ámbitos particulares, toda teoría social facilita la prosecución de algunos cursos de *acción*, pero no de todos, y, por ende, nos alienta a modificar el mundo o a aceptarlo tal como es, a darle nuestra aprobación o a rechazarlo. En cierto sentido, toda teoría es una discreta necrología o alabanza de algún sistema social.

Los sentimientos reflejados por una teoría social proporcionan un estado de ánimo inmediato, pero privatizado, una experiencia que inhibe o favorece cursos previstos de conducta pública y política, y de este modo puede exacerbar o resolver incertidumbres o conflictos internos acerca de las posibilidades de obtener buenos resultados. De manera similar, los supuestos acerca de ámbitos particulares se vinculan con creencias acerca de lo que es real en el mundo, encerrando así implicaciones acerca de lo que es posible *hacer* y *modificar* en él; los valores que implican señalan qué cursos de acción son preferibles y de este modo moldean la conducta. En este sentido, toda teoría y todo teórico ideologiza la realidad social.

La ideologización de la sociología no es un arcaismo presente solamente en los «padres» de esta, muertos hace tiempo, pero ausente en los sociólogos verdaderamente modernos. En realidad, se manifiesta con plenitud en la escuela de pensamiento que más ha insistido en la importancia de profesionalizar la sociología y de mantener su autonomía intelectual: la que fue elaborada por Talcott Parsons. Esto se observa incluso en una reciente recopilación de ensayos sobre *La sociología norteamericana contemporánea*,** editada por Parsons en 1968.[5] Pese a que este volumen fue publicado en plena guerra de

5 T. Parsons, ed., *American Sociology*, Nueva York: Basic Books, 1968.

Vietnam y escrito en un período durante el cual las hostilidades entre las comunidades blancas y negras en las ciudades norteamericanas habían llegado al extremo de frecuentes violencias y saqueos durante el verano, predominaba en él una actitud de autoalabanza.

Un aspecto conveniente de este volumen es que, habiendo sido preparado para el consumo popular —en realidad, se lo destinaba inicialmente para las transmisiones de la Voz de América—, sus ensayos están menos envueltos en jerga sutil. Esto permite ver con más facilidad los supuestos acerca de ámbitos particulares en que se basan, los sentimientos que reflejan, la política que implican. S. M. Lipset, por ejemplo, señala en su ensayo que «efectuar cambios estructurales básicos, pero manteniendo la legitimidad tradicional de las instituciones políticas, parecería ser la mejor manera de evitar tensiones políticas».[6] Pero, ¿es siempre lo mejor evitar las tensiones políticas? ¿Para quién lo es? Si no me equivoco, lo que quiere decir aquí Lipset es que se lograría la estabilidad política si los intentos de efectuar cambios sociales se detuvieran prudentemente antes de modificar las formas establecidas de distribuir y justificar el poder. Por mi parte, lo dudo, pues me parece que aferrarse a las legitimaciones establecidas del poder político es uno de los modos en que las élites tratan de impedir todos los demás «cambios estructurales básicos». Más aún, ¿qué sucede con los países en donde la misma legitimidad política se basa en la revolución? Cabe preguntarse si Lipset aplicaría a la Unión Soviética sus premisas acerca de la continuidad, diciendo a los liberales soviéticos que también ellos deben adaptar sus impulsos reformadores al modo tradicional de legitimar el poder político en su país, manteniendo así sus tradiciones políticas autocráticas. Políticamente, el argumento de Lipset es el clásico alegato conservador contra los cambios bruscos causantes de tensión, que podrían perturbar la legitimidad, la continuidad y el gradualismo.

El tono autocongratulatorio de este libro alcanza alturas patrióticas cuando Lipset arguye que la sociedad norteamericana recibió una gracia especial al rechazar George Washington la corona, por razones inexplicadas. Albert Cohen elabora este tema triunfal, contestando implícitamente a quienes llaman enferma a la sociedad norteamericana, al sostener que aquella es, por el contrario, «una sociedad dinámica, en crecimiento, próspera y más o menos democrática».[7] Y el panegírico continúa: Thomas Pettigrew relata la historia del progreso de los negros en Estados Unidos, donde, según sostiene, «uno de cada tres negros norteamericanos puede ser hoy clasificado sociológicamente (. . .) como perteneciente a la clase media».[8] E intenta tranquilizarnos afirmando que la violencia racial de la actualidad, lejos de ser un síntoma de malestar social, es prueba, por el contrario, del «rápido progreso social que se está produciendo».[9] ¿«Rápido» para quiénes? Reinhard Bendix también nos asegura que, en la sociedad moderna, las palabras «gobernante» y «gobernado» han dejado de tener un

6 S. M. Lipset, «Political Sociology», en T. Parsons, *American Sociology*, *op. cit.*, pág. 159.
7 T. Parsons, ed., *American Sociology*, *op. cit.*, pág. 237.
8 *Ibid.*, pág. 263.
9 *Ibid.*, pág. 270.

«significado claro».[10] Presumiblemente esto obedece a que el pueblo ejerce ahora el «control mediante elecciones periódicas (...) [y] el hecho de que todo adulto puede votar es un signo de la estima en que se lo tiene como individuo y como ciudadano».[11] Según Bendix, los derechos políticos han sido «ampliados». Cabe preguntarse si opinarían lo mismo los que fueron arrestados, golpeados y asesinados durante la lucha librada en la década de 1960 por los derechos políticos para los negros en el sur estadounidense: ¿verían *ellos* en lo sucedido una ampliación de los derechos políticos?

En todo esto, se aplican varias técnicas para dar convicción a un cuadro muy selectivo y unilateral de la sociedad norteamericana. Una consiste en decir que el vaso que contiene un poco de agua está «medio lleno», en lugar de «medio vacío»; por ejemplo, los negros norteamericanos son descriptos como pertenecientes a la clase media en un tercio, y no como sumidos en la miseria en sus dos terceras partes. También se utiliza la estrategia de la «gran omisión». En este volumen apenas puede encontrarse algo acerca de la guerra, y ni siquiera hay un eco de la nueva historiografía revisionista; la palabra «imperialismo», en efecto, no aparece en el índice del libro, ni hay nada acerca de la relación entre democracia, prosperidad y guerra. Podemos advertir, además, cómo la estructura toda del lenguaje y la conceptualización entrelazan los mitos con la visión total de la realidad social, de manera profunda pero invisible. Por ejemplo, cuando se describe como una «ampliación» mecánica de los derechos políticos la sangrienta lucha que tuvo lugar en el sur para inscribir a los negros en los padrones, se comunica implícitamente un enfoque mucho más vasto del cambio social y de los hombres.

La metodología como ideología

Los supuestos acerca de ámbitos particulares concernientes al hombre y la sociedad son incorporados, no solo a una teoría social sustantiva, sino a la metodología misma. El ensayo de Charles Tilly sobre urbanización, en el volumen de Parsons, presenta un ejemplo interesante de lo segundo al revelar de qué manera los métodos de investigación predican supuestos acerca de ámbitos particulares, y cómo esos métodos generan, al mismo tiempo, predisposiciones de índole política. «Ningún país —se lamenta Tilly— tiene un sistema de contabilidad social que permita captar de manera rápida y confiable los cambios en la pertenencia a organizaciones, la organización del parentesco, las preferencias religiosas o incluso la movilidad ocupacional».[12] Como sociólogo orientado hacia la investigación, Tilly considera que esto es perjudicial. Sin embargo, ¿qué tipo de país podría tener un sistema tan inexorable, «rápido, confiable» y omnímodo de información acerca de sus habitantes? En tal nación, sin duda, estarían dadas todas las potencialidades

10 *Ibid.*, pág. 278.
11 *Ibid.*, pág. 279.
12 Ch. Tilly, «The Forms of Urbanization», en T. Parsons, ed., *American Sociology, op. cit.*, pág. 77.

(por lo menos) para el más completo totalitarismo. Indudablemente, Tilly rechazaría una sociedad así con tanta rapidez como yo. Sin embargo, él y muchos otros sociólogos no ven que las metodologías convencionales de la investigación social suelen establecer premisas y condiciones favorables para un profundo autoritarismo, una disposición a engañar y manipular a la gente; delatan un entumecimiento burocrático.

Como ha dicho Chris Argyris (pero no en la recopilación de Parsons sobre «Sociología norteamericana»), una adaptación a «criterios rigurosos de investigación crearía para el individuo un mundo en el cual su conducta estaría definida, controlada, evaluada, manipulada y vigilada hasta un grado comparable con la conducta de los obreros en la más mecanizada línea de montaje». Dicho de otra manera, los sistemas para recabar información o los métodos de investigación presuponen siempre la existencia y el uso de algún sistema de control social. No se trata solamente de que la información por ellos producida pueda ser utilizada *por* sistemas de control social, sino de que ellos mismos *son* sistemas de control.

Todo método de investigación parte de algunos supuestos acerca de cómo puede obtenerse información de la gente; esto, a su vez, se basa en determinados supuestos acerca de ámbitos particulares respecto de *quién y qué es la gente*. En la medida en que siguen el modelo de las ciencias físicas, las ciencias sociales implican el supuesto acerca de un ámbito particular de que las personas son «cosas», que pueden ser tratadas y controladas tal como otras ciencias controlan sus materiales no humanos: las personas son «sujetos» que pueden ser sometidos al control del experimentador para fines que no necesitan comprender ni siquiera aprobar. Semejante ciencia social llegará irreflexivamente a comprar mayor información al costo de la autonomía y la dignidad humanas.

Contemplada desde cierto punto de vista, la «metodología» parece una preocupación puramente técnica, desprovista de ideología; presumiblemente se refiere solo a los métodos destinados a extraer del mundo una información confiable, reunir datos, confeccionar cuestionarios, efectuar muestreos y analizar respuestas. Sin embargo, siempre es mucho más que eso, ya que habitualmente la impregnan supuestos con resonancias ideológicas acerca de lo que es el mundo social, quién es el sociólogo y de qué índole es la relación entre ambas partes.

La autonomía de la estructura social como supuesto acerca de un ámbito particular

Pero la sociología reposa en supuestos acerca de ámbitos particulares que poseen resonancias ideológicas no solo en sus concepciones metodológicas básicas sino también en sus concepciones más fundamentales acerca de cuál es su objeto de estudio y cuáles son las características de los campos específicos que estudia. Por ejemplo, en la contribución de Peter Blau a la recopilación de Parsons se encuentra el supuesto convencional pero no examinado de que, «una vez firmemente organi-

zada, una organización tiende a asumir una identidad propia que la hace independiente de quienes la han fundado o forman parte de ella».[13] Aunque directamente expuesta como un hecho, la afirmación de Blau es, con toda evidencia, un supuesto acerca de un ámbito particular, puesto que caracteriza a *todas* las organizaciones formales. Los elementos de juicio que permitirían caracterizar de este modo a *todas* las organizaciones formales son triviales, comparados con el alcance de la generalización. Pero en esto no hay nada nuevo; así suelen actuar los hombres con supuestos acerca de ámbitos particulares. Ya sea realmente un hecho o solo un supuesto acerca de un ámbito particular disfrazado como tal, queda todavía por adoptar una decisión importante en cuanto a cómo contemplar la formulación de Blau. Hay una diferencia sustancial en considerar la autonomía o alienación de las estructuras sociales con respecto a las personas como una condición normal que debe aceptarse o como una enfermedad endémica y recurrente que debe ser combatida. Es propio de la misma ideología ocupacional de muchos sociólogos modernos —enfrentados como se hallan con la tarea profesional de distinguir su propia disciplina de disciplinas académicas rivales— no solo destacar la potencia y la autonomía de las estructuras sociales y, por ende, la dependencia de las personas, sino también aceptar esto como normal, en lugar de plantearse: ¿En qué condiciones sucede tal cosa? ¿No hay diferencias en el grado en que las estructuras sociales escapan al control de sus miembros y viven de manera independiente de estos? ¿Qué es lo que explica tales diferencias?

En síntesis, pues, desde el supuesto sustancial acerca de ámbitos particulares de que los seres humanos son la materia prima de las estructuras sociales independientes, hasta el supuesto metodológico, también sobre ámbitos particulares, de que los hombres pueden ser tratados y estudiados al igual que otras «cosas», existe una corriente tecnocrática represiva en la sociología y en otras ciencias sociales, así como en el conjunto de la sociedad. Esta corriente tiene gran importancia social, ya que armoniza con los sentimientos de todas las élites modernas de las sociedades burocratizadas, las cuales contemplan los problemas sociales en términos de paradigmas tecnológicos, como una especie de tarea de ingeniería.

Los supuestos acerca de ámbitos particulares del análisis sociológico se arraigan en sus más importantes conceptos programáticos, su más elemental visión de la «sociedad» y la «cultura», que al mismo tiempo los expresan y los ocultan. Las implicaciones *centrales* de esos conceptos destacan de qué manera los grupos y la herencia grupal moldean a los hombres e influyen sobre ellos. Sin embargo, puesto que las ciencias sociales surgieron en el mundo secularizado de la burguesía *self-made* que apareció después de la Revolución Francesa en la Europa del siglo XIX, esos conceptos también implican tácitamente que el hombre *hace* sus propias sociedades y sus culturas. Afirman, por implicación, la potencia del hombre. Pero esta visión de la potencia del hombre, en contraste con las de la sociedad y la cultura, tiende a recibir una aten-

13 P. Blau, «The Study of Formal Organization», en T. Parsons, ed., *American Sociology, op. cit.*, pág. 54.

ción meramente subsidiaria por parte de la sociología académica, y no a ocupar el centro de sus preocupaciones.

La insistencia de la sociología académica en la potencia de la sociedad y la subordinación de los hombres a ella es, en sí misma, un producto histórico que contiene una verdad histórica. Los conceptos modernos de sociedad y de cultura surgieron en un mundo social que, después de la Revolución Francesa, los hombres pudieron creer que ellos mismos habían hecho. Veían que mediante sus luchas habían sido derrocados los reyes y desplazada una antigua religión. Pero al mismo tiempo, podían ver que ese mundo escapaba a su control, que no se sometía a los designios de los hombres. Era, pues, un mundo grotesco y contradictorio: aunque hecho por los hombres, no *les* pertenecía.

Ningún pensador captó mejor que Rousseau este carácter paradojal del nuevo mundo social. Una idea central de su concepción era que el avance mismo de las artes y las ciencias corrompía al hombre, quien había perdido algo vital en la plenitud de sus más elevadas realizaciones. Esta paradójica visión también subyace en su concepción según la cual el hombre ha nacido libre, pero ahora vive en todas partes encadenado: el hombre crea la sociedad mediante un contrato voluntario, pero luego debe someterse a su propia creación.

Así, las concepciones de cultura y sociedad eran ambiguas ya desde sus comienzos: creaciones del hombre, tenían también, sin embargo, vida e historia propias. Es precisamente esa ambigüedad la que continúan expresando las concepciones centrales del análisis sociológico, las de «cultura» y «sociedad». En el análisis sociológico, se atribuye a la cultura y a la sociedad una vida propia, separada de los hombres que las crean, encarnan y representan. Los conceptos de cultura y sociedad declaran tácitamente que los hombres han creado un mundo social del cual han sido alienados. Así, los conceptos germinales de las ciencias sociales están signados por el trauma de nacimiento de un mundo social del cual los hombres se vieron alienados en sus propias creaciones; en el cual los hombres sienten, al mismo tiempo, una nueva potencia y una trágica impotencia. Las nacientes ciencias sociales académicas llegaron a concebir la sociedad y la cultura como cosas *autónomas*: cosas que son independientes y existen por sí mismas. De este modo, fue posible considerar la sociedad y la cultura como cualquier otro fenómeno «natural», como gobernadas por leyes propias que operaban al margen de las intenciones y planes de los hombres, y al mismo tiempo las disciplinas que las estudiaban pudieron ser consideradas como ciencias naturales a igual título que otras. El método, pues, surge de los supuestos acerca de ámbitos particulares. En otras palabras, la sociología surgió como ciencia «natural» cuando llegaron a prevalecer determinados supuestos acerca de ámbitos particulares y determinados sentimientos; cuando los hombres se sintieron alienados respecto de una sociedad que ellos creían haber hecho, pero que no podían controlar. Los europeos, que antaño habían expresado su enajenación respecto de sí mismos en términos de la religión tradicional y de metafísica, comenzaron entonces a hacerlo mediante la ciencia social académica; de este modo, el cientificismo se convirtió en el sustituto moderno de una religión tradicional en decadencia.

Los conceptos de sociedad y de cultura, que se encuentran en los ci-

mientos mismos de las ciencias sociales académicas, se basan, en parte, en una reacción ante una derrota histórica: la del hombre, al no lograr adueñarse del mundo social que ha creado. En esta medida, las ciencias sociales académicas corresponden a una época alienada y a un hombre alienado. Desde este punto de vista, la posibilidad de «objetividad» en las ciencias sociales académicas, y su reclamo de «objetividad», tiene otro significado que el que se le asigna convencionalmente. La «objetividad» de las ciencias sociales no es la expresión de una visión desapasionada e independiente del mundo social; es, en cambio, un intento ambivalente de adaptarse a la alienación *y* expresar un resentimiento amortiguado hacia ella.

En un aspecto, pues, las expresiones predominantes de las ciencias sociales académicas representan una adaptación a la alienación de los hombres en la sociedad contemporánea, en lugar de un decidido intento de trascenderla. Tal como los sustentan las ciencias sociales, los conceptos centrales de sociedad y cultura implican la idea de que su autonomía e incontrolabilidad constituyen una situación normal y natural, y no una especie de patología intrínseca. Este supuesto es el que reside en el núcleo del componente *represivo* de la sociología.

Pero, al mismo tiempo, la adaptación de las ciencias sociales a la alienación es algo ambivalente y lleno de resentimiento. En este mudo resentimiento es donde se halla el potencial *liberador* reprimido de la sociología.

Y esta concepción total del hombre —la idea central predominante que lo presenta como el producto controlado de la sociedad y la cultura, junto con la concepción subsidiaria según la cual es él quien crea la sociedad y la cultura— es la que moldea la contradicción específica que distingue a la sociología.

No se trata, simplemente, de que una u otra «escuela» de sociología encarne tales supuestos contradictorios acerca de ámbitos particulares referentes a los hombres y a la sociedad, sino de que estos se encuentran en el fundamento mismo de la sociología académica como disciplina. Dichos supuestos son eco de ciertos sentimientos acerca del absurdo del mundo social que comenzaron a surgir durante el siglo XIX, y están enraizados en una realidad personal contradictoria compartida por hombres que, entonces como ahora, sintieron que de algún modo vivían en un mundo que ellos hicieron pero que no controlaban.

Contradicción de la autonomía

Cuando los sociólogos ponen de relieve la autonomía de la sociología —según la cual, esta debe (y, por lo tanto, puede) ser aplicada totalmente en función de sus propias normas, libre de las influencias de la sociedad circundante— dan testimonio de su lealtad al credo racional de su profesión. Al mismo tiempo, sin embargo, se contradicen como sociólogos, pues sin duda el supuesto general de mayor fuerza en la sociología es que los hombres son moldeados de innumerables maneras por la presión de su medio social. Así pues, si se las observa con aparente inocencia, las afirmaciones de autonomía de los sociólogos im-

plican una contradicción entre las exigencias de la sociología y las de la razón y la «profesión».
Esta contradicción es, en gran medida, ocultada en la práctica cotidiana por los sociólogos que parten de la premisa de una realidad dual, en la cual tienen tácitamente a su conducta por diferente de la de aquellos a quienes estudian. La ocultan recurriendo, cuando estudian a *otros*, al supuesto sociológico básico de que la cultura y la estructura social moldean a los hombres, mientras que cuando reflexionan acerca de *sí mismos* utilizan tácitamente el supuesto de que los hombres crean sus propias culturas. La premisa *operativa* del sociólogo que atribuye autonomía a su disciplina es que él se halla libre de las mismas presiones sociales cuya importancia afirma cuando piensa en otros hombres. De hecho, el sociólogo conjuga sus supuestos básicos acerca de ámbitos particulares diciendo: *ellos* están limitados por la sociedad; *yo* estoy libre de ella.
Así, el sociólogo resuelve la contradicción entre sus supuestos separándolos y aplicando cada uno de ellos a diferentes personas o grupos: uno para sí mismo y sus pares, otro para sus «sujetos». Hay implícita en tal separación una imagen de sí mismo y del otro en la cual se les atribuye una profunda diferencia y, por consiguiente, se los evalúa de manera diversa; se ve tácitamente al «sí mismo» como una especie de élite, y al «otro» como una especie de masa.
Una de las razones de esa división es que el supuesto sociológico básico acerca de la influencia decisiva del medio social viola el sentido de realidad personal del sociólogo. A fin de cuentas, él *sabe* con certidumbre interna directa que su propia conducta *no* está socialmente determinada; pero la libertad de los demás, a quienes estudia, solo es un aspecto de la realidad personal de ellos, no de la suya. Cuando parte de la premisa de que la conducta de ellos está determinada socialmente, el sociólogo no viola *su propio* sentido de realidad personal, sino solo *el de ellos*.
El dualismo metodológico que permite al sociólogo llevar dos conjuntos de libros contables, uno para el estudio de los «legos» y otro para pensar acerca de sí mismo, pone de manifiesto una de las maneras más profundas en que la realidad personal del sociólogo moldea su práctica metodológica y teórica. Nunca se insistirá demasiado en que el sociólogo, en la práctica cotidiana, se cree capaz de tomar cientos de decisiones puramente racionales: las referentes a problemas a investigar, lugares, preguntas a formular, pruebas estadísticas o métodos de muestreo. Las concibe como decisiones técnicas libres, y a sí mismo como actuando en una autónoma conformidad con las normas técnicas, no como un ser moldeado por la estructura social y la cultura. Si descubre que se ha equivocado, piensa que ha cometido un «error». Un «error» no es un producto social inevitable sino el fruto de una ignorancia subsanable, de una falta de reflexión atenta o de rigurosa preparación, de una evaluación apresurada.
Cuando se llama la atención del sociólogo respecto de esa inconsecuencia, admitirá que también su conducta es influida por fuerzas sociales. Por ejemplo, reconocerá que existe o puede existir algo parecido a una sociología del conocimiento o una sociología de la sociología donde pueda ponerse en evidencia que hasta la conducta del sociólogo

está influida socialmente. Pero tales admisiones se hacen, por lo general, *en principe*; son concesiones hechas de mala gana, formalmente aceptadas por razones de coherencia; pero que al no ser compatibles con sus propios sentimientos de libertad y de realidad personal, no resultan profundamente convincentes para el sociólogo. En suma, no constituyen, en realidad, una parte operativa de su manera formal de pensar acerca de su propia labor cotidiana.

Otra manera de mantener esta incoherencia es mediante el empleo de metodologías «autoocultadoras», o sea las que ocultan al sociólogo de sí mismo. Cuanto más prestigiosas y «científicamente avanzadas» son estas metodologías, tanto menos probable es que el sociólogo advierta que se halla implicado en su investigación o comprenda que sus conclusiones encierran implicaciones referentes a él mismo. Al no verse obligado a comprender que su investigación atañe a su propia vida, le resulta más fácil mantener un conjunto diferente de supuestos referentes a ella.

Más específicamente, una metodología propia de una ciencia avanzada tiende a convertir la complejidad de las situaciones sociales en búsqueda de los efectos de unas pocas «variables» muy formalizadas y especialmente definidas, cuya presencia a menudo es imposible discernir por inspección directa, sino que exige el empleo de instrumentos especiales en condiciones especiales. De tal modo, es frecuente que las «variables» estudiadas por los sociólogos no existan para el lego; no son lo que los legos ven cuando se contemplan a sí mismos. En efecto, las metodologías de las ciencias avanzadas crean un abismo entre lo que el sociólogo examina como sociólogo y lo que tiene ante sí (igual que otros) como persona común que experimenta su *propia* existencia. Así, aun cuando emprenda estudios en la sociología del conocimiento, explorando, por ejemplo, los efectos de la «posición de clase», los «grupos de referencia» o los «niveles de ingresos» sobre las actividades intelectuales, le resulta fácil sentir que se está refiriendo a otra persona, quizás a otro sociólogo, pero no a sí mismo ni a su propia vida. Una de las funciones de las metodologías de las ciencias avanzadas es ampliar el abismo entre lo que el sociólogo estudia y su propia realidad personal. Aun dando por sentado que esto contribuye a reforzar la objetividad y reducir la parcialidad, parece probable que ha sido logrado al precio de oscurecer la conciencia que tiene el sociólogo de sí mismo. En otras palabras, la fórmula, en algún punto, parece ser: cuanto más rigurosa es la metodología, tanto más simplón es el sociólogo; cuanto más confiable su información acerca del mundo social, tanto menos penetrante su conocimiento de sí mismo.

Es evidente que la preocupación por el problema de la autonomía del sociólogo tiene que enfrentarse con las muchas formas en que el medio social del mismo influye sobre su obra. Pero si no aludimos a esto de una manera que permita al sociólogo reconocer este medio como propio, nunca se reconocerá a sí mismo en él. Sin embargo, cuando la exploración de este problema está dotada de sensibilidad con respecto a la importancia de la realidad personal del sociólogo, puede conducirlo a una visión de la «sociedad», no como algo exótico y externo a él, sino como el ámbito de su práctica cotidiana y su experiencia mundana. El interés por su realidad personal lo conduce a destacar la excepcio-

nal significación de su experiencia más mundana. Puede llevarlo a preocuparse, no por unas pocas «variables» selectas y técnicamente definidas, sino por la *textura* discernible de la situación que experimenta. Advertir la textura de la realidad permite ver las «variables» como experiencias *propias*, y movilizarlas para la autocomprensión. El sociólogo no es lo que come; pero sí lo que ve, hace y quiere, en todas sus actividades, de día y de noche, como sociólogo o no. Para comprenderlo y comprender su realidad personal, debemos observar, además de su manera de trabajar, su manera de vivir.

Veamos unos pocos ejemplos: algunos sociólogos que conozco se conciben como profesores «refinados». No solo invierten considerables energías en su labor, sino en todo su estilo de vida. Uno de ellos comienza la jornada desayunando en su lujoso departamento, luego de lo cual se pone su bata, vuelve a la cama, donde lee o escribe en una serenidad presumiblemente imperturbable hasta mediodía, cuando, como es su invariable costumbre, se va a la universidad. Para señalar que no es posible simplificar la cuestión, debo agregar, además, que sostiene ideas relativamente extremas acerca del valor de las revoluciones campesinas. Otros sociólogos de mi conocimiento son terratenientes y hacendados. La mayoría vive en zonas residenciales; no pocos poseen casas de veraneo, y muchos viajan con frecuencia. La mayoría de los sociólogos que conozco parecen tener poco interés en la «cultura», y pocas veces se los ve en galerías, conciertos o teatros.

Como los demás, también los sociólogos tienen vida sexual, e «incluso esto» puede tener consecuencias intelectuales. Con una lealtad teñida de amargura, la mayoría sigue hasta el fin junto a las esposas que los vieron egresar del colegio de graduados, mientras que otros practican la poligamia en serie. Unos pocos son homosexuales ocultos, a menudo tensamente preocupados por el peligro de ponerse en evidencia en un mundo «normal». No quiero decir que esto tenga especial importancia, sino que aun esta remota dimensión sexual de la existencia influye sobre el campo de trabajo del sociólogo y tiene vinculación con el mismo. Por ejemplo, tengo la fuerte, aunque no documentada impresión, de que cuando algunos sociólogos modifican sus intereses, problemas o estilos de trabajo, cambian también de amante o de esposa. Por otro lado, creo también (aunque ignoro el motivo de ello) que algunas «escuelas» muy conocidas de la sociología norteamericana —tanto las personas que ellas generan como los maestros que las generan a ellas— parecen tener una modalidad grupal predominantemente «masculina» y hasta «viril», mientras que otras parecen más «femeninas» en su conducta personal y en la sensibilidad, más refinada estéticamente, que su labor manifiesta.

Conozco algunos sociólogos profundamente interesados por el mercado de acciones, y que lo están desde hace tiempo. Cuando se reúnen, suelen informarse unos a otros orgullosamente sobre sus recientes triunfos, o bien lamentarse por sus pérdidas y comunicarse rumores acerca de las acciones más promisorias. A veces están ganando dinero con las mismas guerras que como liberales denuncian. También les interesa mucho quién gana dinero como sociólogo, cuánto y cómo lo gana, o cuánto dinero hizo falta para convencer a alguien de que abandonara su antigua universidad por otra nueva.

A muchos sociólogos les interesa también sobremanera el poder político y el estar cerca de quienes lo poseen. No se trata únicamente de los académicos que se apiñaron en el Centro Kennedy de Asuntos Urbanos, ni de los hombres de Harvard que ligaron sus carreras a los resultados políticos en los años anteriores a las elecciones norteamericanas de 1968. Algunos depositaron sus esperanzas en la elección de Robert Kennedy, y cuando este fue asesinado, para ellos no fue solo una tragedia nacional sino también una calamidad para su carrera. Estar cerca del poder supone también estar cerca de los recursos, recursos para la investigación, por supuesto; y a pesar de las protestas en contrario, se relaciona también con apreciables incrementos en el prestigio profesional y en los ingresos personales.

Y no es solamente la atracción de cosas importantes y lejanas y de grandes sucesos públicos lo que marca el ritmo de las jornadas académicas, sino también la presión de hechos menores y más cercanos: intrigar de manera bizantina por encabezar departamentos; empujar hacia arriba y hacia adelante para lograr ascensos y mantenerse a la par de ex condiscípulos; exponerse todos los días ante mentes jóvenes, no moldeadas aún, y regodearse en su admiración o amargarse por su ingratitud cuando aquella no existe; comparar, al comienzo de cada semestre, la cantidad de inscriptos en los diversos cursos, mientras se finge no interesarse por algo tan vulgar; fijarse en quién invita a quién a su casa, y disgustarse por haber sido excluido.

Estas y otras incontables situaciones constituyen la textura del mundo del sociólogo, que probablemente no difiera mucho de otros. En realidad, es del todo imposible imaginar que quienes se preocupan tanto por el mundo como los sociólogos, puedan dejar de ser afectados por él. Es una fantasía creer que la obra de un hombre será autónoma con respecto a su vida, o que su vida no tendrá consecuencias profundas para su obra. La textura cotidiana de la vida del sociólogo lo integra al mundo tal como es; más aún, convierte a este mundo y, en verdad, incluso a sus problemas, en una fuente de gratificación. Es un mundo en el que el sociólogo ha avanzado y se ha elevado, con acceso cada vez mayor a las esferas de poder, con reconocimiento y respeto público crecientes y con unos ingresos y un estilo de vida que se asemejan cada vez más a los de las capas privilegiadas (o si es joven, con perspectivas halagüeñas). En síntesis, los sociólogos han llegado a ocupar en la sociedad una posición muy elevada.

Su propia experiencia personal del éxito empapa de sentimientos aprobatorios su concepción de la sociedad en cuyo interior ha ocurrido esto. Colorea su realidad personal con una tácita convicción de las oportunidades que ofrece el *statu quo*, y su viabilidad. Al mismo tiempo, sin embargo, la labor del sociólogo lo pone a menudo en contacto directo con el sufrimiento. De este modo, la complacencia y la aprobación producidos por el éxito personal del sociólogo suelen entrar en conflicto con lo que ve como tal.

Esa tensión no es casual ni accidental, sino resultado inevitable de su función contradictoria en el mundo. El valor del sociólogo para su mundo social depende en medida sustancial de las fallas de dicho mundo y de su consiguiente necesidad de ideas e información que le permitan resolverlas. De tal modo, las oportunidades personales del sociólogo

aumentan a medida que se profundiza la crisis de su sociedad. Así también, sus mismos esfuerzos por cumplir su mandato social, los estudios por los que se lo recompensa y las retribuciones que lo ligan al *statu quo* lo acercan a las fallas de la sociedad. Pero en gran medida contempla su conciencia de dichas fallas desde la perspectiva de sus ambiciones personales realizadas. O sea, que las deficiencias de la sociedad no son el eco de una sensación de fracaso personal en el sociólogo; al contrario, son vistas a través de la lente mitigadora de una realidad personal que le permite *saber* que el éxito es posible dentro de esta sociedad.

La tensión entre la realidad personal exitosa del sociólogo y su conciencia profesional de las fallas de la sociedad suele hallar solución en el liberalismo político, ya que esta ideología le permite buscar remedio a los defectos de la sociedad sin cuestionar sus premisas esenciales. Le permite buscar el cambio en esta sociedad sin dejar de actuar dentro de ella y, en verdad, para ella. La ideología del liberalismo es el equivalente político de la exigencia de autonomía del sociólogo contemporáneo. El liberalismo es la política a la cual tiende la ideología profesional convencional de la autonomía.

En definitiva, no obstante, una crítica de la ideología de la autonomía, así como del liberalismo, debe advertir que ella actúa como freno a la total asimilación del sociólogo a su sociedad. Aunque la ideología de la autonomía supone una aprobación parcial, es muy preferible a una ideología que apruebe una total sumisión a la sociedad. «Autonomía» es la forma tímida del verbo «resistir». Como el liberalismo, ella propone aceptar el sistema, actuar dentro de él, pero procurar también mantener cierta distancia. Al criticar la ideología de la autonomía, se debe señalar lo que esta significa en la práctica, demostrar que, en cierta medida, contiene una contradicción con las exigencias mismas de la sociología. Sin embargo, tal crítica no sería justa si se limitara a afirmar que la autonomía es un mito. En efecto: la autonomía es todavía un ideal regulador, aunque (como otros ideales) nunca pueda cumplirse de manera perfecta. El problema consiste más bien en que, con demasiada frecuencia, los hombres que han logrado éxitos y se encuentran cómodos dentro del *statu quo* solo cumplen con el rito de una adhesión verbal a la autonomía, que a menudo ni siquiera es aprovechada en las posibilidades que ofrece.

Desde cierta perspectiva, afirmar el valor de la autonomía equivale a insistir en que la historia que relata el sociólogo sea la suya, que sea una descripción en la que *él* realmente cree y a la cual *él* adhiere. La autonomía es, en cierto sentido, un llamado a la autenticidad. Significa que si un hombre no puede decir nunca «toda la verdad», al menos debe tratar de decir su propia verdad. Tal vez sea esta la mayor cercanía a la «objetividad» que se pueda lograr dentro del marco de las premisas liberales. De todos modos, la exigencia de autonomía puede brindar un punto de apoyo para quienes creen que, aun en la actualidad, aquella puede ser mucho mayor que lo que es. Por lo menos, la exigencia de autonomía legitima los esfuerzos por conocer mejor la textura de la realidad que forma parte del medio cotidiano del sociólogo, pues le dice: debes descubrir qué es lo que realmente limita tu autonomía y hace que tú y tu obra sean inferiores a lo que quieres que sean. Tal

análisis puede llevarnos a empezar a conocer las implicaciones más vastas de lo que el sociólogo hace en el mundo y ampliar la conciencia que tiene de sí mismo.

Por consiguiente, una crítica de la ideología de la autonomía no tiene por objeto desenmascarar al sociólogo, sino, al enfrentarlo con la fragilidad y la ambigüedad de sus propias formulaciones, activar su autoconciencia. No se propone desacreditar sus intentos de lograr mayor autonomía, sino permitirle llevarlos a cabo con mayor plenitud, haciéndole advertir mejor las fuerzas sociales que, al rodear e impregnar al sociólogo, conspiran contra sus propios ideales.

3. Cultura utilitaria y sociología

El período moderno de la sociología, inaugurado por Talcott Parsons en Estados Unidos a fines de la década de 1930, comenzó, de manera bastante significativa, con una aguda crítica a la teoría del utilitarismo. Sin embargo, el utilitarismo no solo era una teoría de académicos y filósofos sino también un elemento fundamental de la cultura cotidiana de la sociedad de clase media. Por lo tanto, el problema de mayor alcance es una crítica, no de la teoría utilitarista, sino de la difusa *cultura* utilitaria que constituía su matriz mundana. Esto es esencial para comprender la sociología de Parsons y la sociología occidental a través de todas las etapas de su evolución, desde principios del siglo XIX hasta el presente, en sus expresiones marxistas no menos que en las académicas. En muchos aspectos, la sociología occidental fue y sigue siendo una respuesta a una cultura utilitaria. Por consiguiente, antes de explorar esta sociología examinaré brevemente aquello a lo cual respondía, vale decir, la cultura utilitaria y la clase media que fue su portadora histórica.

La clase media y la cultura utilitaria

Al aumentar en el siglo XVIII la influencia de la clase media, surgió la utilidad como patrón social predominante. Lo que aquí importa es el utilitarismo, no como una filosofía técnica, sino como parte de la cultura popular cotidiana de la clase media, ya que con su advenimiento se produjo una revolución decisiva en el sistema de valores según los cuales serían juzgados ahora los hombres y los roles sociales.

El origen de esta evolución debe buscarse históricamente en la índole de los regímenes feudales donde se incubó la clase media, y en los «antiguos regímenes» contra los cuales se rebeló esta en el proceso de su nacimiento. En el contexto feudal, la clase media estaba sumergida entre los «plebeyos» y no tenía sino una identidad negativa o residual, tanto legal como socialmente; era la identidad que se asignaba a todos los que *no* eran clérigos, *ni* nobles, *ni* siervos. Al proliferar la clase media, este status único llegó a abarcar una enorme variedad de estilos y circunstancias de vida, que incluía tanto al amo como a sus sirvientes, al banquero como al zapatero.

Esta identidad residual y negativa reflejaba el surgimiento histórico de la clase media como estrato articulado de manera solo casual con la estructura feudal, cuyo sistema legal e identidades estratégicas —campesino o siervo y señor— giraban alrededor de las relaciones con la tierra. Además, las actividades de la clase media tampoco eran rele-

vantes para el interés religioso fundamental de la Iglesia del Medievo en la salvación de las almas y, en verdad, solían estar en franco desacuerdo con los valores religiosos, que exigían la renuncia a la vida mundanal. Por estar alejada, en la mayoría de los aspectos, del centro de la cultura feudal, la clase media elaboró lentamente una vida y una cultura institucionales propias, *paralelas* a las feudales y protegidas por el hecho de ser una excrecencia relativamente aislada en las incipientes ciudades.

Marginada, por así decirlo, de las preocupaciones predilectas de la cultura cristiana y del orden feudal, y sin un sitio firme y honroso en ellos, la vida de la clase media no era estimada por las élites, pero sí tolerada, a causa de su clara utilidad. Desde el punto de vista del sistema de identidades sociales del orden feudal, la clase media no existía; desde el punto de vista social, no era nada. Es en este espíritu que el abate Sieyès, al preguntarse *¿Qué es el tercer estado?*, responde que no es «nada» pero quiere ser «algo». Desde el punto de vista feudal, importaba poco lo que *era* la clase media; lo que importaba era lo que *hacía*; los servicios y las funciones que desempeñaba. Con el tiempo, sin embargo, la clase media llegó a enorgullecerse de su misma utilidad y medir a todos los otros estratos sociales según dicha cualidad o presunta falta de ella. La situación se invirtió cuando el patrón de la clase media, el de la utilidad, fue adoptado y valorado por otros grupos. Entonces la mera utilidad pasó a ser requisito para el respeto, en lugar de una simple base para ser tolerado a regañadientes.

La clase media elaboró su patrón de utilidad durante su polémica contra las normas feudales y atribuciones aristocráticas de los «antiguos regímenes», en los cuales los derechos de los hombres se consideraban derivados de y limitados por su estado, clase, nacimiento o linaje; en suma, por lo que «eran» y no por lo que *hacían*. En contraste, la nueva clase media tenía en la mayor estima los talentos, habilidades y energías de los individuos que contribuían a sus propias realizaciones y logros individuales. El patrón de utilidad de la clase media implicaba que las recompensas debían estar en proporción al trabajo y a la contribución personales de los hombres. La utilidad de estos, se sostuvo entonces, debía determinar la posición social que pudieran alcanzar o la tarea y la autoridad que pudieran tener, en lugar de ser su posición social la que rigiera su acceso a cargos y privilegios.

En el siglo XVIII, pues, la clase media pasó a juzgar cada vez más a los adultos y los roles de adultos en función de la utilidad que se les atribuía. Así, en vísperas de la Revolución Francesa, proclamaba el abate Sieyès: «Suprimid los órdenes privilegiados y la nación no será por ello más pequeña, sino más grande (...) [la] clase privilegiada es, sin duda, ajena a la nación, por su total inutilidad». Aquí, por supuesto, Sieyès se refería principalmente a la aristocracia, la cual, a pesar de sus crecientes intereses comerciales, seguía rechazando por lo regular la dedicación total a los negocios o a otras profesiones cívicas ajenas al sacerdocio, y que —a menos de hallarse empobrecida— por lo general ni siquiera administraba su propio patrimonio. Durante la Revolución, la misma clase media adinerada fue denunciada por el sector revolucionario más combativo o jacobino, en parte por extraer un provecho venal de las dificultades nacionales, pero también, y con mu-

cho énfasis, por «ociosa» e inútil. En el siglo XIX, pocos intelectuales habrían discrepado con Flaubert cuando sostuvo que el credo de la burguesía, era «Hay que establecerse (...) hay que ser útil (...) hay que trabajar».

Vista según se presentaba para los interesados, la exigencia de utilidad de la clase media en ascenso era, ante todo, un intento de revisar *las bases* sobre las cuales se concederían las retribuciones y oportunidades públicas y, por ende, *los grupos* a los que estas serían ofrecidas. El concepto de «utilidad» cobró sentido en un contexto específico que incluía un conjunto particular de relaciones sociales, donde fue utilizado inicialmente para desalojar a la aristocracia de su situación de preeminencia y legitimar las exigencias y la identidad social de la clase media en ascenso. A este respecto, el criterio de utilidad implicaba exigir que las recompensas fueran distribuidas, no sobre la base del nacimiento ni de la identidad social heredada, sino sobre la del talento y la energía manifestados en el logro individual. Se trataba de una actitud antitradicionalista y antiadscriptiva, favorable al logro personal y al individualismo. Implicaba poner de relieve lo que el individuo hacía, no a lo que era o a su cuna. Desde el punto de vista de la nueva clase media, todas las identidades sociales feudales eran anticuadas y ya no podían servir como base para pretensiones válidas. Ahora no había sino individuos; todos eran «ciudadanos» fundamentalmente iguales en cuanto tenían todos los mismos «derechos naturales»; todos debían ser juzgados desde el mismo punto de vista, en términos del mismo conjunto único de valores.

El utilitarismo estaba naturalmente vinculado con la extensión del *universalismo*. En otras palabras, el valor de utilidad, al igual que los demás valores sostenidos por la clase media, era aplicable a *todos* los hombres; de todos se esperaba que fueran útiles. En este aspecto, la estructura de valores de la clase media difería de manera importante de los valores feudales o aristocráticos, según los cuales los diferentes grupos o estamentos estaban obligados a manifestar los diversos valores que les eran adecuados. No se esperaba de la aristocracia los mismos privilegios y obligaciones que de los plebeyos. Como señala César Graña, «la burguesía fue la primera clase dirigente de la historia cuyos valores podían ser adquiridos por todas las clases, y la cultura burguesa fue, en este sentido, la primera cultura realmente democrática».[1]

A la par que extendía el universalismo, el utilitarismo también despersonalizó al individuo. Al enfocar el interés público en la utilidad del individuo, lo enfocó en un aspecto de su vida que tenía significación, no por su exclusividad personal, sino por su comparabilidad, su utilidad inferior o superior, con respecto a otros. Así, el utilitarismo burgués fue individualista e *impersonal*. Pese a todas sus declaraciones acerca de los «derechos universales del hombre», el utilitarismo burgués vio en los hombres cierto parentesco con otros objetos; todos en común eran juzgados ahora según su utilidad y en función de las consecuencias de su empleo.

Elaborada en el curso de su lucha contra la nobleza, la ideología de la

1 C. Graña, *Bohemian Versus Bourgeois*, Nueva York: Basic Books, 1964, pág. 107.

utilidad fue, en parte, un concepto residual; lo útil era lo que la nobleza *no* era. Identificados con lo opuesto a la nobleza, los útiles eran aquellos cuyas vidas no giraban evidentemente alrededor del ocio y el entretenimiento, sino que cumplían roles económicos rutinarios, en los que producían bienes y servicios comerciables. La clase media se *sentía* «útil», primero porque se consideraba ante todo productora, y no consumidora, como la nobleza, y segundo porque, según ella, lo que producía era lo que *otros* necesitaban. Así, la clase media sostenía que no podía servir a sus propios intereses sin satisfacer los intereses de otros: se era útil porque se prestaba un servicio.

Es evidente que este concepto de utilidad postulaba la existencia de un *mercado* en el cual los hombres podían comprar lo que necesitaban y para el cual otros podían producir lo que se necesitaba. La cultura utilitaria estaba arraigada en la experiencia con mercados para bienes y servicios, y en el acceso a ellos. Evaluar un hombre o un acto desde el punto de vista de la utilidad equivale a evaluar sus «consecuencias», elemento mucho más decisivo en una economía de mercado que en una economía señorial. Una economía señorial es autosuficiente; en ella producción y consumo son efectuados por las mismas personas y bajo una administración única; en una economía mercantil, en cambio, producción y consumo están separados. En una economía señorial, las personas y las necesidades que la producción debe satisfacer son relativamente bien conocidas y se hallan estabilizadas según normas tradicionales; el problema, por lo tanto, consiste en movilizar recursos suficientes para el mantenimiento de estilos tradicionales de vida. En una economía mercantil, el problema central es la posible «superproducción», ya que la producción está destinada a un grupo cambiante, y a menudo fluctuante, de consumidores relativamente desconocidos e incontrolables; el productor no sabe qué personas, si las hay, querrán o podrán comprar lo que ha producido. Su problema no reside simplemente en movilizar recursos, sino en *calcular* las posibles consecuencias de sus propias decisiones. En este tipo de economía se debe calcular minuciosamente de antemano la utilidad de la producción, y, sin embargo, esperar luego para comprobar si la producción de determinadas cosas es necesaria y, por ende, remuneradora para el productor. Aquí las «buenas intenciones» no bastan para convalidar la acción; la intención y la acción solo pueden ser convalidadas por sus consecuencias en un mercado incontrolable. Puesto que estas consecuencias son inciertas, «lo que importa son los resultados». Así, el surgimiento y la difusión de la cultura utilitaria respaldaron la transición de una economía señorial a una economía mercantil, y el ascenso de una clase social cuyos destinos estaban ligados con el mercado y que, por consiguiente, estaba predispuesta al cálculo de las consecuencias.

Anomia: la patología normal del utilitarismo

Una cultura utilitaria, pues, atribuye inevitablemente gran importancia al hecho de ganar o perder, al éxito o al fracaso como tales, no al carácter de la intención que moldea el curso de acción de una persona

ni a la circunstancia de que sus intenciones correspondan o no a una regla o modelo preestablecido de lo que es correcto. Por bien intencionada —o sea, destinada a satisfacer dichas reglas— que sea una acción, su resultado en una economía mercantil puede no ser benigno. Además, si la conformidad con reglas establecidas hubiera sido la base para juzgar acciones o roles, esto habría dado preferencia a las pretensiones de la nobleza, las cuales, a diferencia de las de la clase media, eran confirmadas por la tradición.

Por añadidura, la cultura utilitaria choca en considerable medida con el cristianismo, que es una «ética de la intención», ya que juzga a los hombres y las acciones ateniéndose a la correspondencia que guardan sus intenciones con la ética establecida. El incipiente utilitarismo de la clase media no armonizaba con la concepción cristiana de la ética como algo impuesto de manera sobrenatural. En la época de la Ilustración, sostuvo el barón de Holbach que los deberes no provienen de Dios, sino de la propia naturaleza del hombre; y los *philosophes* aceptaban, en su mayoría, la definición de la virtud formulada por Toussain: «la fidelidad en el cumplimiento de las obligaciones impuestas por la *razón*». No se debe perjudicar al prójimo, no porque lo prohíba el código mosaico ni por la regla áurea, sino porque no es prudente hacerlo. De tal modo, el cristianismo contrajo una enfermedad terminal (o interminable), y en el último cuarto del siglo XIX no sorprendió a muchos que Nietzsche anunciara la muerte de Dios.

Puesto que se lo juzga en función de las consecuencias de las acciones, lo útil es algo contingente, que puede variar con el tiempo y el lugar o ser relativo a ellos. Asimismo, lo útil lo es sólo con respecto a aquello *para* lo cual es útil. Las cosas son útiles únicamente en relación con algo más, con un «fin». En el utilitarismo se produjo un vuelco hacia el relativismo. De tal modo John Locke, aunque buscaba en la «felicidad» una norma inicial única y universal, también destacó que «casi no se puede nombrar un principio de la ética ni pensar en una regla de la virtud (...) que en una u otra parte no sean despreciados y condenados por la moda de sociedades humanas enteras, gobernadas según opiniones prácticas y reglas de vida totalmente opuestas a otras».

Desde el punto de vista de la cultura utilitaria, la medida no está dada por alguna norma trascendente superior a los hombres, sino por estos mismos y su naturaleza. Las cosas adquieren utilidad en relación con los hombres, sus intereses y su felicidad. Evaluar hombres o cosas según sus consecuencias equivale a evaluarlos en función de cómo pueden ser utilizados para satisfacer un interés, y no por lo que sean en sí mismos ni porque se los pueda considerar buenos por propio derecho. Las cosas no son buenas o malas en sí mismas, sino en cuanto producen resultados satisfactorios. Por eso pudo sostener Benjamín Franklin que ni siquiera la sexualidad es mala como tal, ya que su significado depende de su compatibilidad con la salud y la reputación. De modo similar, sostuvo Bernard de Mandeville en su *Fábula de las abejas* (1714) que hasta una conducta en total desacuerdo con ciertos preceptos morales tradicionales —p. ej., la codicia y el lujo— podía constituir la base misma de la prosperidad. «Lo que en este mundo llamamos mal —sostuvo— es el gran principio que nos convierte en seres sociales». De este modo, el cambio de valores comienza en el utilitarismo.

Puesto que la cultura utilitaria destaca la evaluación de las consecuencias, previstas o ya existentes, su centro de atención comienza a desplazarse del juicio moral al cognoscitivo. Cada vez más, el problema de si una acción es intrínsecamente «correcta» es sustituido por los esfuerzos tendientes a evaluar sus consecuencias y, por lo tanto, a determinar cuáles *son* o *serán* estas. Las cuestiones referentes a la conducta humana pasan de manera creciente a ser problemas fácticos, más que morales. En este espíritu, sostuvo David Hume que la ética no podía ser deducida de la razón *a priori*, sino solo inductivamente, *inspeccionando y observando* las consecuencias de la conducta. Así se colocaban los cimientos para la separación entre hechos y valores, cuestiones empíricas y cuestiones morales, tal como en la afirmación de Kant según la cual «desde el punto de vista crítico (...) la doctrina de la ética y la doctrina de la naturaleza pueden ser ambas verdaderas, cada una en su propia esfera».

Por toda esta diversidad de razones, el utilitarismo presenta una tendencia intrínseca a restringir la esfera de la moralidad; a aumentar la importancia atribuida al juicio puramente cognoscitivo; a disminuir la credibilidad de una ética orientada a la intención, como la del cristianismo; a decidir cursos de acción sobre fundamentos al margen de la corrección e incorrección moral; y —ya que, orientado hacia el futuro, depende de consecuencias no realizadas aún— a postergar el juicio moral convirtiéndolo en auxiliar del juicio cognoscitivo. En resumen, la cultura utilitaria tiende a ignorar los valores morales establecidos o a apartarse de ellos, aunque la tradición o la religión los hayan consagrado. Esto es lo que sugeriría en gran medida Karl Marx al sostener que «la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario (...) ha puesto fin a todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas (...) Ha ahogado los más celestiales éxtasis del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo filisteo, en las heladas aguas del cálculo egoísta. Ha convertido la dignidad personal en valor de cambio (...) despojando de su aureola a toda ocupación hasta entonces honrada y contemplada con reverente respeto».

Dicho de otra manera, al estilo de Durkheim, una cultura utilitaria burguesa tiene una predisposición «natural» o intrínseca a la ausencia de normas morales o «anomia», predisposición derivada, entre otros factores, del carácter mismo de sus compromisos y prioridades. No se trata solamente de que en una sociedad burguesa los hombres abandonen su código moral porque su índole competitiva los induce a descuidar los métodos moralmente apropiados y a emplear cualquier medio eficaz para lograr el éxito sino —cosa más fundamental aún— de que en todas las esferas de la vida su preocupación por lo «útil» los lleva a una preocupación previa y central por las consecuencias de sus acciones y, de este modo, a convertir el juicio moral en auxiliar de cuestiones fácticas concernientes a las consecuencias. Cuando en una cultura utilitaria los hombres se concentran en lo útil, no abandonan los requisitos centrales de su código «moral», sino que les dan su aprobación consciente.

Esta observación puede ser aclarada citando el análisis efectuado por Robert Merton respecto a las fuentes de la anomia en la sociedad. Hace

notar Merton que, «cuando el énfasis cultural se desplaza de las satisfacciones derivadas de la competencia misma a una preocupación casi exclusiva por el resultado, la tensión resultante provoca el derrumbe de la estructura reguladora. Al atenuarse así los controles institucionales, tiene lugar una aproximación a la situación que los filósofos utilitaristas consideran erróneamente como típica de la sociedad, en la cual los cálculos de ventaja personal y el temor al castigo son los únicos elementos reguladores».[2]

La «preocupación casi exclusiva por el resultado» a la que se refiere Merton es una característica distintiva de la cultura utilitaria; no es una aberración de la sociedad utilitaria, sino su tendencia cultural normal. De tal modo, aunque, como dice Merton, los filósofos utilitaristas se equivocaban al considerar esto como «típico de la sociedad» en general, sus enunciados teóricos reflejaban de manera exacta las condiciones cada vez más características de su propia sociedad burguesa.

Decir que una acción debe ser juzgada por sus consecuencias no indica *per se cómo* deben ser evaluadas estas consecuencias. Por lo tanto, podría caracterizarse la cultura utilitaria como poseedora de un punto de vista que, si bien se concentra de manera insistente en las consecuencias de las acciones, lo hace sin preocuparse con igual insistencia por las normas en cuyos términos serán juzgadas esas mismas consecuencias. Con frecuencia, los fines últimos residen solo en la conciencia subsidiaria. Esto implica que, si bien las cosas son «útiles» únicamente en relación a una meta, la meta en sí no es dudosa ni problemática. ¿En qué condiciones tiende a ocurrir esto? Entre otras, cuando la selección y prosecución de metas son sentidas como «asuntos privados», más o menos protegidos de la crítica y el debate públicos porque se considera al individuo como el mejor juez de sus propios intereses y de aquello a lo que vale la pena aspirar; *laissez faire, laissez seule.* Admitir que cada uno persiga metas por él mismo elegidas supone que ninguna norma común de valores es más importante que el derecho de cada uno a promover sus propios intereses, e implica, además, una creencia en la armonía fundamental de intereses entre los hombres.

Los fines de la acción también pueden considerarse «dados», porque el utilitarismo los supone más o menos obvios para «cualquier persona cuerda». Esto sucede cuando, en ciertos aspectos, se juzga esencialmente iguales a diversos fines concretos; siendo iguales, no es menester evaluarlos y diferenciarlos. Entonces, ordenarlos y elegir entre ellos no presenta ningún problema y, por lo tanto, tal vez haya escasa preocupación por delinear con claridad las normas morales en función de las cuales pueda hacerse esto. Los fines de la acción también pueden considerarse dados cuando existen una o varias cosas que pueden facilitar el logro de una amplia variedad de fines diferentes, es decir, cuando existen cosas que son, en la práctica, instrumentos «de uso múltiple». Estas dos condiciones son precisamente las que se dan en una economía mercantil.

Puede considerarse iguales en esencia a una gran variedad de fines concretos cuando están todos en venta en el mercado y, por consiguiente,

2 R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957, pág. 157.

tienen todos un *precio*. Y en una economía mercantil hay algo que permite la adquisición habitual de una amplia variedad de fines concretos diferentes, es decir, *el dinero*. En una sociedad de clase media, este constituye un instrumento de uso múltiple; si se lo posee, muchas cosas deseadas dejan de ser problemáticas y pueden ser compradas rutinariamente. En estas condiciones, lo problemático no es lo que se desea o se debe desear, sino si se tiene o no el dinero necesario para comprarlo. Por consiguiente, lo «útil» es lo que da dinero.

Existe en la sociedad de clase media otro instrumento de uso múltiple: el conocimiento. Para poder evaluar las consecuencias, hay que conocerlas; para poder controlar las consecuencias, es menester emplear la tecnología y la ciencia. Por lo tanto, en una cultura utilitaria el conocimiento y la ciencia son moldeados por concepciones marcadamente instrumentales. Es sobre todo por un anhelo de riqueza, decía de Tocqueville, «que un pueblo democrático se dedica a las actividades científicas». Sin embargo, el énfasis en lo que se refiere a estas dos herramientas de uso múltiple varía en diferentes capas de la clase media. Los sectores propietarios tienden a poner de relieve la importancia del dinero, mientras que los sectores cultos y profesionales se inclinan algo más por destacar el conocimiento y la educación capaz de producirlo.[3]

Al destacar el hecho de que el utilitarismo burgués atribuye importancia decisiva a evaluar las consecuencias de las acciones, no pretendo insinuar, por supuesto, que no existan en la cultura burguesa compromisos morales absolutos cuyo interés fundamental reside en hacer lo «correcto» por sí mismo, sino poner de relieve las presiones que contra tales compromisos morales engendra la preocupación burguesa por la utilidad. En verdad, la burguesía en ascenso se preocupó, a veces, por la ética con prescindencia de la utilidad, hasta el punto de mos-

3 Si bien en la sociedad de clase media se asigna considerable importancia a la significación utilitaria del conocimiento y la educación, existen también otros factores que atenúan y contradicen el utilitarismo de los sectores profesionales pertenecientes a esa clase. Las profesiones tienen una historia larga y continua, en la que las organizaciones profesionales han protegido algunas tendencias *no* utilitarias, mientras que la enseñanza técnica y profesional de escuelas y universidades las ha trasmitido, al proclamarse estas guardianas de los valores «elevados». Se enseña a los profesionales a respetar los atributos técnicos, por una parte, y a satisfacer las *necesidades* de los clientes, por la otra. La ideología de las profesiones liberales, pues, contiene una tendencia a experimentar una relativa incomodidad con los aspectos lucrativos y con el utilitarismo *individualista*, y a inclinarse hacia un utilitarismo algo más amplio y de carácter más *social*, que en ciertas condiciones hasta puede convertirse en antiutilitarismo y exigir «el conocimiento por sí mismo». Algunas de las tensiones importantes de la sociedad moderna derivan de esta diferencia entre los sectores cultos o profesionales de la clase media y los sectores propietarios. Una clara expresión contemporánea de esa tensión se presenta cuando la educación está en manos de los sectores cultos de la clase media y hasta los hijos de la clase media propietaria quedan bajo su tutela y, por ende, expuestos a sus valores un tanto diferentes. Otra expresión moderna importante de esa tensión surgió con el desarrollo del Estado Benefactor, más afín al utilitarismo social de los profesionales cultos que al utilitarismo individualista de la clase media propietaria. El Estado Benefactor, además, favorece más directamente los intereses concernientes a las carreras del sector culto y profesional, de donde salen los expertos y administradores de los servicios que brinda el Estado Benefactor. Este mismo constituye, por lo tanto, una alianza del aparato estatal con los sectores cultos de la clase media, cuyas operaciones a menudo resultan costosas para los sectores propietarios, quienes, por lo tanto, es más probable que se opongan a ellas.

trarse piadosa. A menudo, y muy correctamente, la imagen común de la burguesía destacó la frecuente unión de lo moral con lo útil. Así, Baudelaire describió a su Leporello, símbolo del nuevo burgués, como «frío, razonable y vulgar (. . .) no habla sino de virtud y economía, dos ideas que él asocia de manera natural». Con frecuencia el código moral de la clase media prescribió muchas de las mismas obligaciones que exigía la ética tradicional. Lo novedoso al respecto no era solamente que en dicho código se introdujeran nuevas creencias sino también que sus prioridades y énfasis —en especial la preeminencia asignada a la norma de la utilidad— le dieron en su conjunto una nueva estructuración. Era como si la admonición eclesiástica de Prudencia, antes subsidiaria, hubiera sido elevada a un nivel igual, si no superior, al de la regla áurea de Justicia, Bondad y Misericordia.

En uno de sus primeros grandes actos públicos, la clase media francesa formuló una «Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano» donde esbozó formalmente su código moral. Este proclamaba, entre otras cosas, que los hombres eran libres e iguales ante la ley; que tenían derechos naturales e imprescriptibles a la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión; que tenían el derecho natural de hacer todo aquello que no perjudicara a otros, y que este derecho solo podía ser limitado por la ley; que todo hombre puede hacer lo que no está prohibido por la ley; que los hombres deben ser considerados inocentes mientras no se demuestre su culpabilidad; que tienen derecho a la libre comunicación de pensamientos y opiniones, a exponer, escribir y publicar libremente sus ideas; y que no pueden ser despojados de su propiedad —que es inviolable y sagrada— salvo mediante certificación legal y con una compensación previamente establecida. Al afirmar que todas las distinciones sociales deben basarse en una utilidad común, la Declaración indicaba que la «utilidad» era un valor *moral* de la clase media y no una mera medida pragmática.

En definitiva, el pensamiento de la clase media postulaba una ética «natural», uno de cuyos preceptos fundamentales era la ética de la utilidad misma. Por consiguiente, encerraba desde el principio un antagonismo intrínseco. En efecto, al afirmar la importancia fundamental de la utilidad, subrayaba que los hombres deben preocuparse por las *consecuencias* de sus acciones, pero al concebir a los hombres como poseedores de derechos naturales imprescriptibles, les atribuía también derechos *intrínsecos*, cuya validez *no* dependía de las consecuencias. Dado que los hombres suelen revelar sus más importantes preocupaciones al comienzo y al fin de sus proclamas, es notable el hecho de que al principio de la declaración de derechos se ponga de relieve la utilidad, y, al final, los derechos de propiedad. En la estructura misma de la Declaración aparece la estructura contradictoria de la ética burguesa, limitada por la utilidad de un lado y por la propiedad del otro.

Ya he sugerido que la preocupación utilitaria de la clase media por las consecuencias encerraba una tendencia intrínseca a subvertir toda ética que exigiera adaptarse a las reglas por ellas mismas; en resumen, existía en el utilitarismo una tendencia permanente a desplazar la ética burguesa hacia una carencia *anómica* de normas. En cierta medida la «utilidad» era siempre una racionalización apenas disimulada de la avaricia, la venalidad y la búsqueda sin freno del propio beneficio; pero, en

parte, también era un precepto genuinamente defendido e intensamente sentido de la misma ética burguesa. A menudo, el burgués sentía que ser útil era una *obligación* moral. El hecho de que la burguesía naciente era en verdad capaz de una auténtica pasión moral se puso de relieve en la austeridad y el celo moral de los jacobinos. Así, aunque la utilidad tendía a socavar la aceptación de la ética por la ética misma, la carencia anómica de normas resultante fue en parte el producto paradójico de una adhesión a la utilidad que era moral de por sí.

La precariedad misma de la ética burguesa resultaba evidente en ese documento fundamental donde las clases medias proclamaron con suma claridad su código moral, la Declaración de los Derechos del Hombre. En ella se indicaba expresamente que «no debe ponerse ninguna traba a lo que no está prohibido por la ley, y nadie está obligado a hacer lo que la ley no exige». En la práctica, la ética estaba divorciada de la ley, y su ascendiente sobre los hombres era limitado. La ley registraba el interés público, mientras la ética pasaba a ser un asunto privado. En este contexto, un hombre podía ser buen ciudadano aunque fuera un leproso moral. Ahora era posible reclamar la protección de la ley hasta para negarse a aceptar el código moral. En su efecto neto, la Declaración de los Derechos del Hombre circunscribía las demandas de la ética tradicional a la par que ampliaba los nuevos reclamos de la utilidad.

He sugerido que en el corazón del utilitarismo burgués se hallaba la premisa según la cual las retribuciones de un hombre deben ser proporcionales a sus capacidades y contribuciones. Podría decirse con mayor precisión que, desde el punto de vista burgués, la capacidad, el talento y las contribuciones eran tácitamente consideradas como condición suficiente para la recompensa, pero no como condición necesaria de ella. En otras palabras, se sostenía que el talento debía ser retribuido, pero no solo el talento, pues el burgués opinaba que su propiedad y sus inversiones también tenían derecho a una recompensa, aparte de su propia capacidad y talento. Para resumir: la burguesía no creía tener derecho solamente a los ingresos provenientes de sus funciones administrativas. En verdad, este es precisamente el significado de la última cláusula de la Declaración de los Derechos del Hombre, según la cual la propiedad es un derecho natural y sagrado de los hombres y no puede ser arrebatada sin un procedimiento y compensación adecuados. La clase media nunca creyó que sus ingresos derivados de la propiedad —su derecho a rentas, beneficios e intereses— solo se justificaban en función de la utilidad de la propiedad. Insistía en que la propiedad y los hombres con propiedades eran útiles a la sociedad y merecían por esto honras y otras recompensas; pero los propietarios sostenían que la propiedad era sagrada en sí misma, afirmando con ello tácitamente que sus retribuciones no debían depender solo de su utilidad. Es así que los intereses de la clase media en lo que atañe a la propiedad han presionado siempre en contra de sus propios valores utilitarios, en particular cuando estos eran formulados en expresiones generales y universales. Al ser inicialmente elaborado en forma polémica contra la «inutilidad aristocrática», el utilitarismo había declarado que los inútiles *no* debían ser recompensados. Pero la clase media se resistía mucho a limitar sus exigencias a esta norma y de ninguna manera estaba dispuesta a hacer

lo con respecto a la propiedad. En pocas palabras, la propiedad de la clase media ha sido una de las fuentes básicas de la subversión del utilitarismo de la clase media.

En verdad, la propiedad de la clase media no solo ha debilitado su propia norma utilitaria sino que también ha subvertido otros aspectos de su código moral. Por ejemplo, el lema revolucionario de la clase media, Libertad e Igualdad, iba al principio limitado en casi todas partes por exigencias de que los derechos políticos estuvieran condicionados por la propiedad. Así, en 1847, Guizot disertó en la Cámara de Diputados sobre la cuestión de si los derechos políticos debían ser extendidos a hombres con méritos intelectuales, sin tomar en cuenta su renta o su propiedad; y pese a proclamar su «infinito respeto por la inteligencia», se opuso a la aplicación de tal criterio. A despecho de la gran utilidad que atribuían a la tecnología, y a lo mucho que exaltaban la razón, los propietarios no estaban dispuestos a permitir que los científicos, si eran pobres, participaran en el gobierno. De tal modo, la cultura de la clase media contenía tensiones entre propiedad y ética, entre propiedad y utilidad, así como entre ética y utilidad.

La importancia que el utilitarismo asignaba a las consecuencias comenzó también a influir en las relaciones sociales; la utilidad, a diferencia de los derechos y obligaciones tradicionales, se convirtió cada vez más en la base sobre la cual se mantenían y justificaban las relaciones sociales. Desde un punto de vista utilitario, los derechos individuales fueron contemplados de manera creciente como dependientes de las contribuciones útiles que aquellos efectuaran a otros. En correspondencia con esto, también las obligaciones de los individuos fueron consideradas en forma creciente como dependientes de los beneficios que recibieran de otros. Quienes no recibían beneficios de otros no estaban obligados a brindarlos en retribución. Ya no se aplicaban los lemas de caridad y *noblesse oblige*; ahora todo dependía, cada vez más, de la reciprocidad. Alguien daba algo porque antes otros le habían dado algo, y con el fin de estimular y obligar a otros a brindarle lo que necesitara en el futuro.

Esto influyó en las relaciones, no solo entre personas, sino también entre los ciudadanos y el Estado. La lealtad política pasó a depender cada vez más de la contribución del Estado al bienestar individual, no solo como cuestión de hecho, sino hasta como cuestión de derecho y de principio. Como lo había señalado el barón de Holbach: «El pacto que une al hombre con la sociedad (...) es condicional y recíproco, y una sociedad incapaz de proporcionarnos bienestar pierde todo derecho sobre nosotros». Es deber del Estado ocuparse del bienestar de los individuos y protegerlos; y si no lo hace, el individuo no está obligado a ser leal. Desde el punto de vista utilitario, todos tienen ahora derecho a que el Estado proteja su bienestar, ya que la esfera pública, como las demás, debe ser juzgada por sus consecuencias para los individuos. De hecho, la contribución del Estado al bienestar de los individuos se convirtió en norma de su legitimidad política. El Estado fue, de este modo, desmitificado. El utilitarismo de la clase media produjo por doquier efectos secularizadores. Como no tenía obligaciones hacia un Estado que no protegía sus intereses, el utilitarista pensó, de manera correspondiente, que la lealtad política de otros estratos sociales se de-

bilitaría al descuidarse su bienestar. De manera similar, se dio por sentado que la lealtad política podía ser instrumentalmente generada o deliberadamente movilizada mediante la ayuda del Estado. En resumen, el utilitarismo burgués era congruente con las premisas del Estado Benefactor, a cuyo desarrollo contribuyó.

El sí mismo desocupado

Aunque alterada y limitada por los intereses de propiedad y atemperada por una creencia en los derechos naturales, la «utilidad» ha brindado, sin embargo, una norma fundamental, que permite a las sociedades de clase media evaluar las actividades y los roles. En grandes sectores de nuestra sociedad, y en particular en el sector industrial, no es el hombre lo que se solicita sino la función que este puede cumplir y su habilidad para llevar a cabo aquello por lo cual se le paga. Si no se necesita la habilidad de un hombre, no se lo necesita a él. Si una máquina puede realizar más económicamente la función que este desempeña, se lo reemplaza. Esto tiene por lo menos dos implicaciones obvias. Primero, que las posibilidades de participar en el sector industrial dependen de la utilidad que se atribuya a un hombre y su actividad; de modo que para ser admitido en él —y, por ende, obtener sus retribuciones— el hombre debe someterse a una educación y una socialización que desde temprano convalida y cultiva solo determinadas partes suyas, aquellas de las cuales se espera extraer una utilidad posterior. Segundo, que una vez admitida su participación en el sector industrial, existe una marcada tendencia a evaluarlo y recompensarlo según su utilidad, comparada con la de otros hombres.

Ambos procesos tienen, por supuesto, una consecuencia común: operan como mecanismos selectivos, que admiten a ciertas personas y ciertos talentos o facultades de los individuos, mientras excluyen a otros, con lo cual dividen a los hombres y sus talentos de manera general en dos grupos: los que son útiles para la sociedad industrial y los que no lo son. Los hombres inútiles pasan a ser desocupados e inocupables: ancianos, la gente sin oficio, los poco confiables o intratables. Una inclusión y exclusión selectiva muy parecida tiene lugar en cuanto a los *atributos* particulares de cada persona. Las cualidades inútiles de estas no son recompensadas —o bien se las castiga activamente— si interfieren en el empleo de una habilidad útil. En otras palabras, el sistema recompensa y alienta las habilidades que se consideran útiles, y suprime la expresión de talentos y facultades juzgados inútiles, imprimiendo así su sello sobre la personalidad y el sí mismo (*self*) individuales.

Según esto, el individuo aprende lo que el sistema exige: aprende a saber qué partes de sí mismo son rechazadas y carentes de valor; es inducido a organizar su sí mismo y su personalidad de acuerdo con las normas operativas de utilidad, pues en la medida en que lo haga es presumible que podrá reducir al mínimo la irritación que experimenta al participar en tal sistema. En suma, grandes partes de cualquier tipo de personalidad deben ser suprimidas o reprimidas cuando

se desempeña un papel en la sociedad industrial. Todo lo que no es útil en un hombre será, de alguna manera, excluido o al menos impedido de estorbar, lo cual lo alienará o extrañará de un amplio sector de sus propios intereses, necesidades y capacidades. Así, del mismo modo que existe el hombre desocupado, existe también el *sí mismo* desocupado. Debido a las exclusiones y devaluaciones del sí mismo alentadas por un sistema industrial orientado hacia la utilidad, surge en muchos hombres un profundo sentimiento de pérdida, pues el sí mismo excluido, aunque sofocado, no está mudo y hace oír su protesta. Esos hombres presienten que algo se está desperdiciando, y ese algo puede ser nada menos que sus vidas.

El paradigma pecuniario de la utilidad

En las operaciones cotidianas de una cultura burguesa la utilidad es habitualmente medida por la producción de riqueza e ingresos, sea por parte de individuos, de empresas o de naciones. Este fue y sigue siendo, en grado sumo, el significado fundamental, el paradigma cultural específico de la utilidad en el discurso social práctico. Como resultado de ello, en nuestra sociedad el trabajo y la ocupación suelen ser definidos como «empleo lucrativo», en un sentido pecuniario. En tal contexto, la desocupación es una señal de fracaso, pero la negativa a trabajar en un empleo remunerativo es una ofensa moral, que indica degradación de carácter. De modo equivalente, la riqueza o las ganancias son de por sí una base para la estima, al margen de la forma en que hayan sido obtenidas. Así, la utilidad o la imputación de utilidad tiende a convertirse en un lastre histórico que puede ser arrojado; una cultura de clase media que proclamó al principio que los hombres debían ser retribuidos de manera proporcional a sus contribuciones y utilidad, cede paso eventualmente a otra en donde el factor primordial es la mera comerciabilidad, el valor pecuniario de bienes y servicios, cualquiera sea la utilidad que se les atribuya. En resumen, la cuestión central pasa a ser si son vendibles y por cuánto, concentrándose la atención en mejorar la efectividad de la comercialización, y no en la utilidad de lo que se ofrece.

Cuando el empleo financieramente lucrativo del tiempo se convierte en criterio predominante para juzgar la utilidad humana y el valor social, incluso las actividades humanas tradicionalmente más valoradas pueden llegar a ser tenidas por frívolas, vacías u objetables si se las lleva a cabo por sí mismas, y con frecuencia deben ser públicamente justificadas en función de factores más «concretos», como el de la utilidad.

Escribir poesías o pintar cuadros puede ser una ocupación a la que se juzga aceptable si produce dinero, pero si no lo produce suele considerársela dudosa o algo peor. La pobreza del bajo clero ordinario, por muy digna que sea, registra el reducido precio de mercado y el lugar marginal que ocupan los valores supuestamente protegidos por aquel. Los ingresos de los educadores de enseñanza superior se relacionan con la utilidad que se les atribuye en la preparación de jóvenes para

profesiones presuntamente útiles. Y en un mundo social donde la ocupación lucrativa es una medida del valor humano, el lugar de los niños, jóvenes y mujeres que no tienen ingresos es incierto. En una cultura que mide el valor por la ocupación lucrativa, ¿cuál es el de los pintores y poetas, sacerdotes y profetas?

En tal cultura, los valores tradicionales llegan a ser considerados como cosas marginales de carácter ornamental: la bondad, el coraje, la cortesía, la lealtad, el amor, la generosidad, la gratitud, ya no son vistos como esenciales para la rutina habitual del trabajo industrial y hasta de la vida pública. Lo que importa no es si un hombre cumple bien con su trabajo ni qué puesto ocupa; al contrario, lo que lo hace importante es cuánto gana en él. En el plano del trabajo, y, en menor grado, también fuera de él los valores que no son el de la utilidad se convierten en cualidades deseables, pero prescindibles. Son el ornamento de la torta.

Entre el status legal de un hombre por una parte, y su utilidad económica por la otra, se extiende una vasta tierra de nadie en la cual no se atribuye interés público a su conducta. La describimos como el ámbito de la intimidad y la conciencia privada, en el cual el hombre es «libre» de ser un santo o una bestia. Sin embargo, lo que sea en él lo preparará también, positiva o negativamente, para sus otros roles públicos, que a su vez moldearán lo que sea en dicho ámbito.

En la medida en que la utilidad de un hombre se convierte en un criterio fundamental del juicio público, se crea un dominio íntimo protegido en el cual, como solemos decir, sus características personales y su vida *personal* «no son asunto nuestro». En otras palabras, un buen médico es un buen médico, aunque en sus ratos de ocio sea Jack el Destripador. A medida que el mundo ocupacional pasa a ser un mundo de expertos especializados a quienes se juzga por su utilidad, comenzamos, cada vez en mayor grado, a ver en la decencia tradicional una mera cuestión privada. En pocas palabras, nadie quiere ni asume responsabilidad por el cuidado de la cultura cotidiana. En el hombre seriamente preocupado por la virtud «privada» llega a verse un excéntrico o un neurótico; por su parte, quienes no hacen caso alguno de las virtudes o vicios que un hombre manifiesta en forma privada se enorgullecen de encarar las flaquezas humanas con adecuada «tolerancia». Desde Rousseau, es sabido en general que quienes insisten en la virtud deben ser un tanto locos, y que, en todo caso, llevan una vida solitaria.

Al cambiar la virtud por la libertad en la vida privada, descubrimos, sin embargo, que suele quedar menos de ambas. Hay menos virtud porque una cultura ocupacional centrada en la utilidad, al asegurarnos que «lo único importante son los resultados», nos acostumbra al vicio personal. Y tenemos también menos libertad —aun en nuestras vidas privadas— porque ni el Estado Benefactor ni el sector privado de la economía pueden permitirla. El sector privado, por ejemplo, quiere asegurarse de que las esposas de sus ejecutivos son del tipo adecuado y ayudarán a sus maridos en sus carreras. Análogamente, el Estado Benefactor quiere asegurarse de que las mujeres a quienes proporciona «ayuda para niños dependientes» no tendrán más hijos extramatrimoniales a quienes deba luego mantener.

El Estado Benefactor y la reubicación y control de lo inútil

Un problema fundamental con el que se enfrenta una sociedad organizada alrededor de los valores utilitaristas es la reubicación (*disposal*) y control de los hombres «inútiles» y de las características inútiles. Existen varias estrategias para reubicar y controlar a los hombres inútiles. Por ejemplo, se los puede separar ecológicamente y aislar en sitios diferentes, donde su presencia no resulte penosa para los «útiles». Pueden ser confinados en reservas, como los indios norteamericanos; pueden llegar a vivir en guetos étnicos, como los negros del mismo país; si disponen de recursos, pueden optar por vivir en ambientes agradables, tales como las comunidades para ancianos de Florida; es posible destinarlos a campamentos especiales de preparación o reeducación, como a ciertos jóvenes norteamericanos sin oficio y desocupados, frecuentemente negros; o acaso encerrarlos en prisiones o en asilos para dementes, mediante una certificación de rutina émitida por las autoridades jurídicas o médicas.

La transición a un Estado Benefactor no significa simplemente la transición de un patrón de utilidad individual a otro de utilidad colectiva; también implica una mayor intervención del Estado en el desarrollo y administración de la manera de disponer de los «inútiles». En cierta medida, el crecimiento mismo del Estado Benefactor significa que el problema ha llegado a ser tan grande y complejo que ya no es posible dejarlo bajo el control informal del mercado u otras instituciones tradicionales. Cada vez más, la estrategia del Estado Benefactor consiste en transformar a los enfermos, desviados y sin oficio en «ciudadanos inútiles», y reintegrarlos a la «sociedad» solo después de períodos de hospitalización, tratamiento, asesoramiento, educación o reeducación

La insistencia en el remodelamiento de las personas es lo que diferencia a las estrategias de reubicación del Estado Benefactor de las que tendían a ocuparse de los inútiles, sobre todo vigilándolos, excluyéndolos y aislándolos de la sociedad. Las estrategias más recientes difieren de las antiguas en que procuran autofinanciarse; el propósito es aumentar la provisión de hombres útiles y disminuir la de inútiles.

Es centro de las fallas del Estado Benefactor el hecho de que su preocupación por el «bienestar» está limitada por su compromiso con la utilidad; exige algo «útil» en retribución por lo que da. Otro problema del Estado Benefactor es que su funcionamiento gira en un círculo; continuamente debe esforzarse por seguir el ritmo de los incesantes aumentos en la mecanización y automatización, con su tendencia intrínseca a originar desocupación, por lo menos temporaria, y constante eliminación de oficios. En el sector privado, las características inútiles de las personas son eliminadas, en la medida en que pueden serlo, creando máquinas que cumplen funciones cumplidas antes por hombres, sin estar ligadas, sin embargo, a dichas características «inútiles». En un aspecto, el Estado Benefactor constituye un intento de utilizar al Estado para resolver el problema de la inutilidad creada por las estrategias de reubicación del sector privado: la mecanización y la automatización.

Dentro del sector privado, una de las estrategias de reubicación rela-

tivamente nuevas está representada por los diversos programas de «relaciones humanas en la industria». Con estos se procura enseñar a la administración cómo utilizar o reajustar las partes inútiles del sí mismo. Se admite ahora que el sí mismo excluido interfiere en el empleo eficaz de las habilidades; se advierte que los motivos no pecuniarios afectan a la productividad. Así, sectores cada vez más amplios del sí mismo y de la estructura social son ajustados a la estimación utilitarista. En esto el sistema no ha cambiado sus valores; simplemente ha extendido el ámbito de las cosas que trata de administrar desde el mismo punto de vista utilitario. La compleja administración moderna, por ejemplo, procura controlar las estructuras grupales «informales» de la vida fabril, que hasta ahora ofrecían oportunidades para la expresión compensatoria de las cualidades humanas excluidas por la cultura utilitaria tradicional. También brinda terapias psiquiátricas a los ejecutivos sometidos a tensiones. Viendo una nueva significación en estas estructuras de personalidad y sociales antes ignoradas, la administración extiende sobre ellas el imperio de las normas utilitarias, con lo cual suprime el ámbito al cual la personalidad antes podía retirarse para librar desde allí una especie de resistencia guerrillera. El «ámbito privado» individual sigue siendo, en principio, una virtud comunitaria, pero está cada vez más invadido por organizaciones omnímodas.

Así, pues, una de las principales estrategias de reubicación de una cultura utilitaria consiste en transformar continuamente las cosas inútiles en «subproductos» útiles. Ahora se atribuye una utilidad potencial a los componentes de la personalidad y de las estructuras sociales hasta ayer considerados como zonas privadas que debían ser ignoradas o desechadas. De este modo, las vías de escape son cada vez más escasas. Oprimido de tal manera, el sí mismo desocupado se ve obligado a dejar de resistir por completo o a rebelarse abiertamente contra los valores utilitarios del sistema.

La revuelta psicodélica contra el utilitarismo

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hemos presenciado los comienzos de una nueva resistencia internacional contra una sociedad organizada alrededor de los valores utilitarios; una resistencia, en suma, contra la sociedad, no solo capitalista, sino industrial. Se trata en esencia de una nueva oleada de la antigua resistencia contra la cultura utilitaria, iniciada casi al surgir esta en el siglo XVIII y cristalizada en el movimiento romántico del siglo XIX.

La aparición actual de nuevos tipos sociales «desviados» —los *cool cats*, los *beats*, los *swingers*, los *hippies*, los *acid-heads*, los *drop-outs*, la misma «nueva izquierda»—* es un síntoma de una renovada resis-

* Algunas de estas denominaciones, como *beats* y *hippies*, ya son seguramente conocidas por el lector. (Para la diferencia entre ambos, cf. el artículo de Rolando Costa Picazo «Towards a definition of terms relevant to contemporary literature: "Beat"» *British Language Journal*, vol. 1, nº 1, marzo de 1970, págs. 51-60.) Los términos *cool cat* y *swinger* son prácticamente sinónimos y designan particularmente a los artistas y músicos de vanguardia y sus seguidores; *acid-head* es el

tencia contra los valores utilitarios. El surgimiento de la «cultura psicodélica» —si se me permite resumir diversas formas en un solo término— difiere profundamente de los movimientos de protesta y de las «causas» de la década de 1930, por radicales que estos fueran en lo político, ya que aquella rechaza los valores fundamentales a que adhieren *todas* las variantes de sociedad industrial. No solo rechaza la forma comercial de industrialización, desdeñando el dinero, la actividad tendiente a ganarlo y la lucha por el status, sino que también —y eso es mucho más importante— se resiste a la búsqueda del éxito, a los roles económicos rutinarios, superiores o inferiores, a la inhibición de la expresión, a la represión del impulso y a todos los otros requisitos personales y sociales de una sociedad organizada alrededor de la optimización de la utilidad. La cultura psicodélica rechaza el valor de la utilidad conformista, contraponiéndole como norma el lema de que cada uno debe «hacer lo suyo».

En pocas palabras, son muchos —particularmente entre los jóvenes— los que se orientan ahora de modo creciente hacia normas expresivas y no utilitarias, hacia una política expresiva en lugar de instrumental, hacia una gratificación directamente obtenida con ayuda de drogas, sexo o nuevas formas sociales comunitarias, y no mediante el trabajo o la búsqueda del éxito por vía de la competencia individual. Para muchos de ellos, la cultura psicodélica no es más que una última osadía antes de rendirse y transformarse en los cuadros conformistas de una cultura utilitaria. Para algunos, es una compensación por su ya costosa experiencia de participar en esta cultura. Para otros, sin embargo, es un compromiso permanente que a veces presenta genuinos matices religiosos. Pese a las molestas vulgaridades y desplantes de algunos participantes de este movimiento de resistencia contra el utilitarismo, pese a su predilección por execrables estilos *art nouveau* y a su juvenil suficiencia, este es, en mi opinión, un movimiento muy serio.

Al referirme a la cultura psicodélica como a una versión moderna del «romanticismo», no formulo esta caracterización en el sentido denigratorio utilizado por críticos de la nueva izquierda como Nathan Glazer o Daniel Bell. Creo que este empleo polémico de la noción de «romanticismo» no se basa en un examen serio de sus recursos intelectuales ni de su evolución histórica. En parte, lo que se piense acerca del romanticismo depende de lo que se opine sobre el utilitarismo. A mi modo de ver, la afirmación según la cual la cultura psicodélica es una nueva especie de un romanticismo conocido desde hace tiempo es, en esencia, exacta; en cambio, suponer que es «solamente» esto significa no comprender el romanticismo anterior ni sus formas modernas. El romanticismo del siglo XIX fue desde sus comienzos una rebelión contra la cultura utilitaria. A fin de cuentas, ¿qué era el «filisteo» a quien los románticos despreciaban, si no una especie de utilitarista que no veía ningún valor en las cosas que no produjeran dinero? Al advertir los lejanos antecedentes románticos del movimiento de resistencia contemporáneo, no debemos cegarnos ante la importancia de la vieja o la

consumidor habitual de ácido lisérgico; *drop-out* es literalmente un «desertor»; aplicado en el lenguaje corriente a los estudiantes que abandonan sus estudios, dentro de los ambientes de la «cultura psicodélica» alude más bien a quienes «abandonan» el orden establecido. (*N. del E.*)

nueva versión como reacción contra el utilitarismo. Aunque no hubiera otra prueba, la larga historia del romanticismo atestigua el hecho de que no se relacionaba con un problema transitorio o periférico de la cultura.

Pero al reconocer la continuidad, tampoco debemos cegarnos ante las diferencias entre las versiones iniciales y las contemporáneas del romanticismo. Cuando Southey observó que «el principio de nuestro sistema social (...) es terriblemente opuesto al espíritu del cristianismo», tipificaba una actitud de muchos de los primeros románticos, que utilizaban los valores cristianos como punto de partida para la crítica social. Habitualmente las versiones modernas del romanticismo no adoptan el cristianismo como norma, por intensos que sean sus impulsos religiosos. Esto obedece, en parte, a que suelen rechazar la tendencia ascética del cristianismo; pero en mayor medida se debe a que, como viven en la época en que «Dios ha muerto», simplemente nunca tomaron en serio el cristianismo. El romanticismo psicodélico es, al fin de cuentas, posnietzscheano y posfreudiano.

A diferencia de la versión anterior, el romanticismo psicodélico moderno ha surgido en una economía opulenta, cuando la economía industrial ha llegado a la madurez. En otras palabras, el antiguo romanticismo rechazaba lo que todavía no era sino los frutos prometidos de la sociedad industrial; el romanticismo psicodélico actual rechaza los frutos realmente maduros. La cultura psicodélica, por lo tanto, representa el rechazo del éxito, o al menos de un sistema que ha tenido éxito según sus propias normas. Cuando un sistema es incapaz de conservar la lealtad de sus miembros aun habiendo logrado sus propósitos, parece haber alcanzado un nivel profundo de crisis.

El continuo desarrollo de la cultura psicodélica, con sus formas cambiantes de desviación, sugiere que el Estado Benefactor no ha elaborado estrategias para controlar a las clases medias y a los relativamente cultos. En efecto, la cultura psicodélica recluta sus partidarios, en grado considerable, entre personas provenientes de la clase media. Sin embargo, el Estado Benefactor sigue destinando básicamente sus planes a enfrentar a los pobres, a las clases inferiores, trabajadoras.

Los escándalos periódicos de *call-girls*, homosexuales y drogadictos sugieren que la membrana que separa a la clase media o aun la «alta sociedad» del mundo de los desviados o *demi-monde* se está volviendo muy tenue en muchos lugares. En verdad, esto es lo que los convierte en «escándalos» públicos, en lugar de ser meros delitos. En todo tipo de formas de transición, la clase media está comenzando a dejar de lado su lealtad a la cultura utilitaria tradicional. Esto no es totalmente nuevo para la élite, y ciertamente no lo es para los parias y pobres que viven en las *casbahs* étnicas o en los guetos del *lumpenproletariat* semejante al de la «Opera de Tres Centavos». Pero algo nuevo y diferente está en marcha cuando hasta los miembros de respetables profesiones cívicas comienzan a «agitarse» como los círculos artísticos bohemios y junto con ellos. En la medida en que esto continúe, el rechazo de la cultura utilitaria por parte de los de abajo ya no puede ser considerado mera consecuencia del fracaso, vale decir, como un caso semejante al de «la zorra y las uvas».

Los límites del Estado Benefactor

A su tiempo, el Estado Benefactor descubrirá que debe enfrentarse con un tipo muy nuevo de problema, y entonces volverá a ponerse en movimiento. Está en la naturaleza misma del Estado Benefactor el ser un organismo reactivo, que actúa sólo después de la innegable aparición de un «problema» y en respuesta a él. Sospecho, no obstante, que cuando intente movilizarse contra estos nuevos problemas será más ineficaz aún que de costumbre. Entre otras cosas, porque el dispositivo que aplicará contra los desertores de clase media de la cultura utilitaria será manejado por sus hermanos de clase, quienes acaso hayan contraído la misma enfermedad que se les exige suprimir, o por lo menos sean vulnerables a ella. En parte, ellos mismos pueden sentirse atraídos hacia la subversión de nuestro orden social utilitario. Con todo, sus intereses administrativos creados les exigirán hacer algo. Cualesquiera sean sus modos privados de adaptación, considero probable que procuren definir públicamente las diversas formas de resistencia a la cultura utilitaria —en particular las manifestadas por sus pares culturales de la clase media— como una «enfermedad» que exige un tratamiento humano y experto por parte de especialistas competentes: psiquiatras, asistentes sociales, consejeros, etcétera.

He sugerido que el Estado Benefactor utiliza para resolver problemas un estilo lento, reactivo y *post factum*. Como su funcionamiento es costoso, la clase media es renuente a aceptar impuestos, como no sea para problemas ya totalmente manifiestos. Por eso, en lugar de adelantarse a los acontecimientos, el Estado Benefactor actúa a menudo cuando estos ocurren o con posterioridad. Pero la ineficacia del Estado Benefactor deriva más fundamentalmente aún del hecho de que debe buscar soluciones dentro del marco de las principales instituciones que provocan el problema. Como debe adaptarse al sector privado, el Estado Benefactor prefiere habitualmente no abordar sino aquellos problemas cuyas «soluciones» benefician a quienes las buscan, al margen de su demostrable efectividad para aliviar el sufrimiento de quienes experimentan el problema. Así, las naciones acumulan armamentos fuera de toda relación con el grado probable en que estos refuerzan la seguridad nacional. De igual modo, el tipo y nivel de actividad del Estado Benefactor, así como de las inversiones efectuadas en él, suelen tener escasa relación demostrable con la efectividad de sus programas. Lo que con frecuencia determina la adopción de un programa específico de bienestar no es solo la perceptibilidad de un problema crítico, como tampoco una preocupación humana por el sufrimiento ni una prudente preparación política para las próximas elecciones. También tiene particular importancia que la solución adoptada implica una inversión pública que será distribuida mediante la compra de bienes o el pago de salarios, entre aquellos que *no* dependen de esa ayuda. Esto permite al Estado Benefactor atraerse y conservar partidarios entre los sectores de clase media y profesionales.

De tal modo, el Estado Benefactor resulta una acomodación *ad hoc* al egoísmo grupal e individual. Es un sector público que aborda problemas provocados por la índole del sector privado, pero debe hacerlo de manera que beneficie también a quienes *no* sufren de los problemas

que el gobierno trata de resolver. El Estado Benefactor no se opone a los supuestos utilitarios de la clase media, sino que los equilibra; representa una acomodación que permite al sector privado mantener su estrecha adhesión a la utilidad. El Estado Benefactor se convierte en el organismo mediante el cual se torna útiles a los «inútiles», o, por lo menos, se los quita de en medio.

Cultura utilitaria y teoría social

Una cultura utilitaria influye en el desarrollo de la teoría social de diversos modos complejos. Entre otros, por supuesto, expone la teoría a la exigencia de que sea formulada de manera y en niveles conceptuales que faciliten su «aplicación» a las que se considera como cuestiones «prácticas» y problemas sociales obvios. Sin embargo, la presión que una cultura utilitaria ejerce sobre la teoría social para que esta sea «relevante» y desarrolle su potencialidad tecnológica como ciencia aplicada, está limitada por las retribuciones que se pueden otorgar a quienes se adaptan a la presión. En pocas palabras, si bien una cultura utilitaria siempre expone la teoría social a una exigencia de aplicación práctica, su capacidad de imponer esta exigencia depende de la disposición y voluntad de la sociedad global para financiar tal tarea y proporcionar perspectivas a quienes se dedican a ella. Puesto que tal provisión de fondos no comenzó seriamente hasta la maduración más o menos reciente del Estado Benefactor, las manifestaciones más completas de esta presión hacia lo aplicable, lo practicable y lo relevante en teoría social y en sociología no aparecen hasta bastante después de la Segunda Guerra Mundial.

En una cultura utilitaria, la teoría social «por sí misma», o la teoría social «pura», es siempre vulnerable y de discutible legitimidad. En la medida en que la «teoría» es considerada como el aspecto menos practicable de la ciencia social —vale decir, como «mera» teoría— la ciencia social de una cultura utilitaria tiende siempre a un empirismo sin teoría, en el cual la conceptualización de los problemas es secundaria, mientras las energías son dedicadas a cuestiones de medición, diseño experimental o de investigación, muestreo o instrumentación. Se crea así un vacío conceptual, pronto a ser llenado por las preocupaciones de sentido común y los intereses prácticos de clientes, patrocinadores y financiadores de investigaciones; de este modo, la sociología se hace útil para sus intereses.

Pero los efectos de una cultura utilitaria sobre la teoría social son aún más sutiles y complejos. Lejos de restringir la teoría social a una preocupación por la utilidad práctica en problemas sociales limitados, la cultura utilitaria puede también orientarla en la dirección opuesta —en particular, cuando escasean los clientes dispuestos a suministrar grandes fondos—, es decir, hacia un tipo abstruso y muy general de «Gran Teoría».

En esencia, esto tiene sus raíces en una tendencia endémica de la cultura utilitaria, que continuamente propende a socavar la realidad aprehendida del universo de objetos, tal como tradicionalmente lo han

visto los hombres, y a debilitar una imagen o «mapa social» de la sociedad tal como la conocían.

Una cultura utilitaria, como otras culturas, moldea las concepciones más sentidas del hombre acerca de lo real. Quizás en el nivel más profundo esto derive de los tipos de relaciones y experiencias que *la* cultura fomenta u obliga a los hombres a tener con el universo total de objetos, es decir, con el de las «cosas» socialmente definidas.

El utilitarismo debilita el mundo de las cosas definidas tradicionalmente, de los objetos recibidos, de sentido común y familiares, a los que se ha imputado realidad y valor. Al atender, como lo hace, a las *consecuencias* de operar con objetos, y sobre todo a su gratificación o placer, la cultura utilitaria aparta constantemente la atención del objeto como tal, para enfocarla en cambio en lo que se obtiene con su uso. Puesto que esto depende del *contexto* de uso y varía con él, la realidad y el valor de los objetos cambian según las relaciones en que estén colocados. Los objetos, por ende, ya no son experimentados como poseedores de un valor y una realidad intrínsecos o permanentes. El valor de un objeto varía según el propósito al que se lo destina, y la naturaleza que se le imputa cambia según su ubicación contextual. Por lo tanto, el utilitarismo induce a considerar los objetos como cosas cambiantes, carentes de estabilidad. Puesto que la atención se vuelca al uso y función de las cosas, se la aparta de sus aspectos estables y estructurales, de su calidad de objetos. El mundo social, como mundo de objetos, tiende así a sumergirse en la conciencia subsidiaria: «si se traslada la atención del objeto al placer de la relación objetal, se pierde de vista el objeto . . .».[4]

Puede interpretarse entonces a los objetos, principalmente, como vehículos o puntos terminales de propósitos, o como mediadores de consecuencias. Expresado en otros términos, uno de los efectos de una cultura utilitaria es que el mapa cultural establecido de los objetos, como orden socialmente compartido de realidades y valores, tiende a debilitarse, con el resultado de que las definiciones o posiciones tradicionales de los objetos tienen menos poder para imponerse a las personas. Disminuye la certeza acerca de su realidad o su valor. Por una parte, esto supone una mayor posibilidad de desorientación y ansiedad en los individuos; por la otra, también supone mayor libertad para percibir y conceptualizar objetos de maneras nuevas, no convencionales y ajenas al sentido común. Y es probable que ambas cosas se hallen vinculadas; el aumento de desorientación estimula nuevos intentos de elaborar mapas conceptuales.

La dilución de los trazados tradicionales del universo de objetos favorece el surgimiento de una teoría social «técnica» o «abstrusa», ya que disminuyen las convicciones firmes acerca de «cómo son las cosas» que podrían originar una impresión terminante de que las perspectivas abiertas recientemente son *prima facie* inadecuadas. Al mismo tiempo, así como libera la teorización social, la atenuación de los órdenes tradicionales puede generar esfuerzos compulsivos por redefinir el mapa social. Quiere decir que ahora no solo estamos en libertad de contem-

4 H. Guntrip, *Personality Structure and Human Interaction*, Nueva York: International Universities Press, 1961, pág. 288.

plar el mundo social de nuevas maneras, sino que nos vemos *impelidos* a hacerlo. En estas condiciones, la elaboración de teorías se halla expuesta a ciertas exigencias tácitas: específicamente, a suministrar un mapa del universo de objetos sociales cuya vastedad y orden pueda reducir las ansiedades de una realidad personal desordenada.

Así, la cultura utilitaria puede concentrar la elaboración teórica en el *trazado global de mapas* por dos razones. Primero, porque *prescribe* una preocupación por situar los objetos de manera contextual, en función de sus consecuencias dentro de una red de objetos; segundo, porque el utilitarismo tiene la consecuencia imprevista de destruir los mapas tradicionales del universo de objetos. Lo primero crea una expectativa y deseo de nuevos órdenes que lo segundo hace agudamente problemáticos y necesarios. Quiero decir con ello que una tarea implícita de la sociología en el mundo moderno es, no simplemente estudiar la sociedad, sino conceptualizarla y *ordenarla*; o sea, constituir conceptualmente objetos sociales y trazar sus mutuas relaciones. Observando lo que los sociólogos hacen, no lo que dicen que hacen, se comprueba que buena parte de su actividad consiste en formular, ejemplificar y presentar un conjunto ordenado de conceptos, más que de leyes o proposiciones empíricamente verificadas acerca de las relaciones entre las cosas. En suma, buena parte de la sociología —desde el libro de texto elemental hasta la obra de Talcott Parsons— está dedicada a constituir mundos sociales, en lugar de simplemente investigarlos.

La cultura utilitaria tiene también otras consecuencias de considerable importancia para la teoría social. Muy particularmente, implica el paso desde las definiciones tradicionales del universo de objetos —en las que la dimensión *moral* (la dimensión «bondad-maldad», según Charles Osgood) era relativamente destacada— a las definiciones en que la dimensión de *poder* (la dimensión «fuerte-débil», otra vez según Osgood) adquiere cada vez mayor preeminencia.[5] La prioridad que el utilitarismo otorga a las consecuencias engendra una mayor preocupación por la mera potencialidad de los objetos como manera de lograr los resultados deseados, en forma independiente de la dimensión moral. Así, no se trata simplemente de que el utilitarismo fomente la preocupación por los juicios cognoscitivos a diferencia de las evaluaciones morales, sino también de que los juicios cognoscitivos mismos se concentren en los juicios de potencia. En esta perspectiva, conocer lo que es equivale a conocer lo que tiene poder; el conocimiento es poder cuando se convierte en conocimiento *del* poder.

Con la creciente preeminencia de la dimensión de poder de los objetos, aumenta la sensación de que se abre cada vez más una grieta entre el poder y la ética, entre lo real y lo ideal. Lo real excluye ahora lo moral y tiende a reducirse al conocimiento acerca del poder, en el mismo sentido en que la *Realpolitik* implica que una política «realista» es aquella que no solo atiende a la repercusión de las acciones con respecto al poder, sino que también las contrapone a las repercusiones morales de manera tal que deja mal paradas a estas últimas.

Con el utilitarismo crece la sensación de que las cosas con poder pue-

5 Ch. E. Osgood, G. Suci y P. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1957.

den carecer de moralidad, y que las cosas con valor pueden carecer de poder. En suma, surge el sentimiento de que el universo de objetos sociales se ha hecho «absurdo», en el sentido específico de que lo «absurdo» supone esencialmente una *conjunción* de objetos (o atributos de objetos) incongruente y ominosa. Si se postula, como lo hago yo, que el estado de equilibrio en la percepción de objetos sociales es aquel en el cual se atribuye una correlación positiva al poder y lo bueno, entonces experimentar lo absurdo como una presencia difusa en el mundo social implica una disonancia perceptual a la cual la teoría social debe adaptarse de alguna manera, y que tratará de reducir. Por supuesto, es posible percibir el mundo social como conteniendo solamente puntos limitados de elementos absurdos, pero lo que quiero destacar aquí es que una cultura utilitaria ejerce una tensión general y difusa en la integración de lo «bueno» y el «poder». Una teorización sensible a esta tensión debe dirigirse al «espacio de atributos» más fundamental en que están colocados los objetos sociales, es decir, a la estructura latente más general del universo de objetos. En lugar de concentrarse en esas zonas limitadas en las que la disonancia entre la calidad de bueno y el poder se manifiesta de manera evidente, la tarea de la teoría social es entonces reintegrar y reorganizar las coordinadas básicas del espacio social mismo.

Así, pues, los efectos de una cultura utilitaria sobre el desarrollo de una teoría social son complejos; no se limitan, en modo alguno, a exponer la teoría social a la expectativa de que tenga utilidad práctica. Como resultado de la atenuación del universo de objetos y de la separación entre la ética y el poder, una cultura utilitaria origina por lo menos dos problemas tácitos para la teoría social, que, al dárseles respuesta, conducen a un tipo de teoría característico, la Gran Teoría. Uno de ellos es el problema de enfrentarse con lo absurdo, o de reducir la disonancia entre la dimensión del poder y la de la calidad de bueno en el universo de objetos. El otro es el de enfrentarse con la atenuación de los viejos ordenamientos tradicionales del universo de objetos, y, por ende, de redefinir en el mundo social los objetos y sus relaciones mutuas de una manera amplia. En conjunto, estos problemas constituyen dos de los parámetros tácitos que moldean y definen la teoría social sistemática, la Gran Teoría.

En efecto, aunque la Gran Teoría Social puede definirse a sí misma de manera positivista (o en todo caso, definirse nominalmente como una actividad, científica en esencia, preocupada ante todo por promover el «conocimiento» acerca de los hombres y las relaciones humanas), internaliza preocupaciones que, en realidad, tienen escasa necesidad de «investigación», y para las cuales la teoría misma es, en algunos aspectos, una respuesta suficiente. Su función social, en pocas palabras, no consiste simple ni primordialmente en proporcionar «hechos» acerca del mundo social, sino una reorientación hacia él que reduzca la ansiedad, es decir, trazar un nuevo ordenamiento global que diga qué son las cosas y dónde se hallan en sus relaciones mutuas.

La Gran Teoría difiere de la teoría «de alcance medio» —cuya preocupación dominante es la verificabilidad empírica de sus implicaciones— no porque niegue la importancia de la «investigación» sino porque considera que dedicarse a una investigación rigurosa y detallada

restringe necesaria y severamente la extensión o *circunferencia* del mundo social que puede llevarse al campo visual. La Gran Teoría no está en conflicto con la teoría de alcance medio, sino que aborda un tipo *diferente* de problemas; esencialmente, es una tarea tendiente a reducir las disonancias, a orientar, a constituir significados y a engendrar el orden, más que a establecer el conocimiento.

La teoría de alcance medio es un esfuerzo para evitar tanto la tendencia del positivismo a disolverse en el ritualismo metodológico como la obvia resonancia ideológica de los impulsos más vastos a establecer ordenamientos que trae consigo la Gran Teoría. Procura delinear el mundo social de una manera limitada y proclama la corrección de hacerlo así: provincia por provincia, sector por sector. Al proceder de este modo, no necesita hacer explícitos los ordenamientos más amplios de la realidad social que puede mantener en la conciencia subsidiaria. En parte, la teoría de alcance medio corresponde al incremento de la especialización profesional en la sociología moderna y brinda una justificación de su estrechez. En cierta medida, corresponde también a la integración más íntima de estas especializaciones en el Estado Benefactor, con sus organismos administrativos delimitados burocráticamente, cada uno de ellos programado para hacer sólo reformas limitadas en sectores sociales especiales. En resumen, una función social de la teoría de alcance medio es facilitar la adaptación a organizaciones burocráticas con misiones sociales limitadas. La Gran Teoría, con un espíritu diferente, adopta el punto de vista de la reconstrucción societal total, del cambio intersectorial; apunta a crisis sociales más vastas, que no están o no pueden estar limitadas o reguladas burocráticamente.

4. Qué sucedió en la sociología: un modelo histórico de desarrollo estructural

Hasta aquí he procurado esbozar algunas características de la cultura utilitaria con que se inició la sociedad de clase media. Quiero ahora explorar ciertos aspectos en los que estas se entrelazaron con la evolución de la sociología misma. Busco de esta manera una base firme que me permita efectuar un análisis más amplio de la *estructura* de la sociología occidental y la dinámica de su desarrollo. Aquí me ocuparé, no tanto del contenido sustancial de teorías específicas, como del desarrollo histórico de las infraestructuras compartidas de la sociología, de su organización intelectual y social, de su diferenciación y su patrocinamiento por diferentes naciones y clases sociales, de la división del trabajo intelectual en el que la sociología ha tomado parte y de los períodos o etapas históricos en los que estas estructuras cristalizaron o cambiaron.

En gran parte, lo que sigue tendrá el carácter de meras aserciones concernientes a estas estructuras y a su desarrollo, más que el de un análisis de sondeo o una documentación histórica. En otras palabras, se trata de un intento preliminar de construir un modelo acerca de lo que sucedió con la sociología occidental. Es, en realidad, una teoría sobre la evolución de la moderna sociología occidental y un esbozo de su historia.

En su evolución internacional, la sociología ha pasado por cuatro períodos principales, en gran medida definidos aquí en términos de las síntesis teóricas preponderantes en cada uno de ellos:

Primer período: El del *positivismo sociológico*, iniciado en Francia alrededor del primer cuarto del siglo XIX y cuyos exponentes principales fueron Henri de Saint-Simon y Auguste Comte.

Segundo período: El del *marxismo*, que cristalizado a mediados del siglo XIX expresó un intento de trascender la poderosa tradición del idealismo alemán fundiéndola con corrientes como la del socialismo francés y la economía política inglesa.

Tercer período: El de la *sociología clásica*, desarrollado a comienzos de siglo, antes de la Primera Guerra Mundial, y que puede ser concebido como de consolidación y adaptación. Procuró adaptar las tendencias fundamentales de los períodos primero y segundo vinculando el positivismo con el marxismo, o bien buscar un tercer camino. Intentó también consolidar tendencias anteriores, a menudo de índole solo programática, e incorporarlas a minuciosas investigaciones académicas. Fue un período «clásico» porque la mayoría de los estudiosos que ahora los sociólogos académicos consideran «clásicos» cumplieron su obra en esa época: por ejemplo, Max Weber, Emile Durkheim y Vilfredo Pareto.

Cuarto período: El de la *teoría estructural-funcionalista parsonsiana*,

concretado en Estados Unidos durante la década de 1930 en la teoría de Talcott Parsons, y elaborado de manera compleja por el «grupo inicial» de investigadores que habían estudiado con él en Harvard: R. K. Merton, Kingsley Davis, Wilbert Moore, Robin Williams y otros.

Primer período: el positivismo sociológico

Los comienzos del positivismo sociológico se caracterizaron por una ambivalencia hacia el utilitarismo tradicional de la clase media, ya que fue al mismo tiempo su crítica y su continuación. Después de la Revolución Francesa, Henri de Saint-Simon, uno de los «padres» del socialismo y de la sociología modernos, formuló su famosa parábola de la muerte repentina. En ella compara mordazmente al cortesano inútil con el *industrial* productivo. ¿Qué sucedería —pregunta— si Francia perdiera un día todos sus científicos, industriales y artesanos, y al mismo tiempo todos los funcionarios de la Corona, sus ministros de Estado, jueces y principales terratenientes? Y responde: La pérdida de este último grupo sería solo sentimental, apenaría a los franceses de buen corazón, pero no causaría ningún mal político al Estado, dado que estos hombres inútiles podrían ser fácilmente reemplazados. En cambio, la pérdida de los primeros sería un golpe para Francia y la despojaría de su lugar como nación rectora. En el juicio de Saint-Simon sobre los hombres y la sociedad era fundamental una tajante distinción entre los inútiles y los útiles.
Al igual que Sieyès, Saint-Simon respondió a la pregunta: ¿Utiles para quién?, de esta manera: La utilidad debe ser para la nación y en verdad para toda la humanidad. En su *Carta de un habitante de Ginebra*, de 1803, Saint-Simon recuerda a los pobres que

«...concedéis voluntariamente cierto grado de predominio a hombres cuyos servicios consideráis útiles para vosotros. El error que cometéis, en común con toda la humanidad, consiste en no distinguir con suficiente claridad entre los beneficios inmediatos y los más perdurables, entre los de interés local y los de interés más general, entre los que benefician a una parte de la humanidad a expensas del resto y los que promueven la felicidad de toda la humanidad. En resumen, aún no habéis comprendido que hay un solo interés común a toda la humanidad, y este es el proceso de las ciencias».[1]

Podemos observar aquí, entre otras cosas, el esquema utilitario y científico dentro del cual comienzan a surgir las concepciones referentes al bienestar colectivo, que guardan una continuidad esencial con las que luego serían corporizadas en el Estado Benefactor. La anticipación saintsimoniana del Estado Benefactor, así como la vinculación establecida entre este, la ciencia y la sociología, no fueron crípticas ni casuales. Esto se advierte en sus observaciones de 1825, donde sostiene

1 H. de Saint-Simon, F. Markham, ed., *Social Organization, the Science of Man and Other Writings*, Nueva York: Harper & Row, 1964, pág. 9.

que la élite minoritaria ya no necesita mantenerse por la fuerza en una sociedad industrial, y que el problema de integrar la comunidad se halla ahora subordinado al de «mejorar el bienestar moral y psíquico de la nación». Según Saint-Simon la política pública debe tender a inspirar en la clase obrera «el interés más intenso en el mantenimiento del orden público (...) [y en darle] la mayor importancia política», mediante gastos estatales «que aseguren trabajo para todos los hombres idóneos», difundiendo en dicha clase el conocimiento científico y asegurando que las personas competentes (o sea los industriales) administren la riqueza de la nación: así el sector de bienestar público debe funcionar dentro del marco del sector privado.[2] Tal vez la principal diferencia entre la política saintsimoniana y la del moderno Estado Benefactor es que aquel suele atribuir la función relativa al bienestar a núcleos *no gubernamentales*.

Es evidente que a Saint-Simon le preocupaba también otra cuestión: la de *qué* es lo útil. En esto, como ya fue señalado, destacó de manera especial la utilidad de la ciencia, el conocimiento y la tecnología. Así, pues, lo fundamentalmente nuevo en la posición de Saint-Simon no fue su preocupación por la utilidad, ni siquiera su insistencia en la utilidad social contrapuesta a la individual, sino su concepción de *qué* promueve utilidad, de cuáles son las cosas útiles. Fue precisamente su insistencia en la utilidad de la ciencia y la tecnología, combinada con su noción relativista de lo útil —la cual admitía que ordenamientos útiles antaño pudieran dejar de serlo— lo que condujo a los discípulos de Saint-Simon a criticar la propiedad privada.

Al sostener que en las condiciones modernas la propiedad privada no favorecía la producción de utilidad social, porque de la herencia privada de la propiedad podía resultar que la administraran personas incompetentes, los saintsimonianos llegaron al socialismo. Lejos de oponerse a la utilidad, su «socialismo utópico» condujo a una concepción refinada de la utilidad como patrón social, y al comienzo de una crítica de aquellas instituciones que, según ellos, la obstruían.

En resumen, los positivistas y los utópicos trataron de ampliar y socializar el utilitarismo individualista. Si bien destacaron la importancia de la economía, procuraron extender el ámbito de las cosas consideradas económicamente útiles de modo que abarcara la significación vital de la tecnología y la ciencia, e incluso que tuviera su centro en estas. Quizá reflejando también la tendencia bastante peculiar de muchos intelectuales franceses —de aquella época como de la actualidad— a combinar sus intereses por la ciencia y por la política y el arte, Saint-Simon parece haberse propuesto en forma decidida rescatar a este último de la deformación acarreada por una apreciación estrechamente económica. Halló un lugar legítimo (por ser útil) para los artistas en la nueva sociedad industrial al proponer que se convirtieran en ingenieros del alma y en inspiradores de la moral colectiva. De esta manera concibió el arte como una actividad que debía ser juzgada por su utilidad *social*. Así, más allá del individuo o la familia, Saint-Simon se interesó por aquello útil para la coherencia o la solidaridad de la sociedad en su conjunto.

2 *Ibid.*, págs. 26-77.

La sociología como contrapeso del utilitarismo individualista

Desde sus comienzos en el positivismo del siglo XIX, la sociología fue un contrapeso para las exigencias de una cultura utilitaria individualista. Destacó la importancia de las necesidades «sociales», subestimadas por una sociedad que se concentraba en la utilidad individual, y exigió la solución de las tensiones engendradas por tal sociedad. Era una teoría destinada a abarcar lo que había quedado excluido. Hacía falta incorporar lo residual; como antes decían ciertos sociólogos, la sociología es una ciencia $N + 1$. En otras palabras, era una teoría de las estructuras *complementarias* necesarias para completar la nueva sociedad utilitaria. Aunque criticaba las deficiencias de la nueva cultura, la sociología positivista no se proponía derribarla, sino *completarla.* Lo que se consideraba erróneo en la sociedad era la estructura defectuosa de la totalidad.

En sus comienzos positivistas, la nueva ciencia social incluía una teoría del «retraso cultural». Esta explicaba las tensiones sociales del momento como un síntoma del sistema en su conjunto, provocado por la persistente existencia de instituciones antes funcionales, pero entonces arcaicas, o por la inmadurez del nuevo sistema industrial que no había logrado todavía crear nuevas instituciones apropiadas en otros sectores. En suma, las fallas de la nueva sociedad eran consideradas como debidas al subdesarrollo de la adolescencia y no a la decrepitud de la vejez.

Saint-Simon, Comte y más tarde Durkheim contribuyeron a crear una tradición sociológica que ponía de relieve la importancia de elaborar sistemas compartidos de creencias, intereses y necesidades comunes, y agrupamientos sociales estables. Se esperaba de ellos una autoridad moral lo bastante fuerte como para serenar los impulsos de los individualistas competitivos y ofrecerles la tranquilizadora posibilidad de pertenecer a grupos, disminuyendo así su ansiedad. Las actividades técnicas serían controladas por asociaciones profesionales de tipo gremial que asumirían un carácter comunal, y la vida personal estaría regulada por ordenamientos institucionalizados, regidos por valores comunes. Estas medidas restaurarían lo que había sido «excluido», completando de este modo la sociedad.

Tal respuesta se proponía contrapesar el código mediante el cual operaba la nueva economía utilitaria, la cual, centrada como estaba en el uso y producción eficientes de servicios para beneficios privados, exaltó la competencia individual sin restricciones, despojó a los hombres de los vínculos grupales que limitaban su movilidad, y los transformó en «recursos» a emplear —que podían ser usados cuando eran útiles y descartados cuando no lo eran— haciéndolos así adaptables a una tecnología en continuo cambio. En parte por haber subrayado sobre todo lo descuidado por la nueva cultura utilitaria y los problemas sociales engendrados por sus premisas, la sociología de principio del siglo XIX no logró apoyo estable entre la incipiente clase media.

Por último, la recién surgida sociología rechazó las premisas utilitarias de la nueva cultura de clase media, tratando en cambio de ampliarlas

y extenderlas. Pasó a ocuparse de la utilidad *colectiva* en contraste con la individual, de las necesidades de estabilidad y progreso de la *sociedad*, y de lo que era útil para esta. Destacó en particular la importancia de otras utilidades, utilidades «sociales», oponiéndose a concentrarse de manera exclusiva en la producción de utilidades económicas. La sociología nació, pues, como contrapeso a la economía política de la clase media en el primer cuarto del siglo XIX.

Separación de lo económico y lo social

Esta evolución histórica ha tenido perdurables consecuencias para la ubicación de la sociología en la división intelectual y académica del trabajo. En efecto, el enfoque sociológico estuvo y sigue estando centrado en un elemento *residual* de la cultura utilitaria de clase media. La sociología hizo del elemento «social» residual su esfera de estudio.

Tal como surgió por primera vez en el positivismo sociológico y, en particular, en la obra de Saint-Simon, es obvio que la misión histórica de la sociología consistía en *completar* y llevar a su culminación la tarea de la naciente revolución industrial, que consideraba todavía *inconclusa*. Según Saint-Simon, la sociología era expresamente necesaria para extender la perspectiva científica de las ciencias físicas al estudio del hombre, abordando de este modo al hombre y la sociedad de manera coherente con la revolución científica en ascenso. Saint-Simon exigía de la sociología que terminara lo que las otras disciplinas y las ciencias físicas dejaban todavía inconcluso, que fuera una *adición* culminatoria al nuevo enfoque industrial. Es en este sentido que debía ser una ciencia $N + 1$.

Esta concepción de la sociología como ciencia $N + 1$ tuvo dos implicaciones un poco diferentes. Por una parte, suponía concentrarse en los residuos intelectuales, en lo que *no* era estudiado por otras disciplinas. Por la otra, a veces condujo a los sociólogos a concebir su disciplina como la «reina de las ciencias sociales», a causa de que abarcaba todo lo que abarcaban las otras y, más aún, a causa de que se interesaba de manera específica por la *totalidad* de los sectores, por su incorporación a un nivel de integración nuevo y superior, y por las leyes únicas de esa totalidad superior. Sin embargo, tan ambiciosa pretensión solo correspondía a la sociología cuando aún se hallaba fuera de la universidad, antes de tener que enfrentarse con las pretensiones de otras disciplinas académicas, para las cuales semejante idea de la misión sociológica era, en el mejor de los casos, presuntuosa, o en el peor, un signo de imperialismo intelectual.

Al adaptarse a las pretensiones de otras disciplinas académicamente más consolidadas, la sociología comenzó a hallar más aceptable una interpretación más humilde de su papel. En esta *interpretación*, y en las correspondientes prácticas e investigaciones académicas, la sociología abordó a menudo zonas institucionales y problemas sociales concretos que aún carecían de jurisdicción académica: la familia, los grupos étnicos, la comunidad urbana, el suicidio, la delincuencia, el divorcio, etc. En la *práctica* académica, la sociología pasó a ser, con frecuencia, el estudio de lo que dejaban de lado otras disciplinas; se convirtió en

una disciplina residual. Pero esta solución no era satisfactoria, ni intelectual ni profesionalmente. En el nivel *teórico*, la sociología llegó, con el tiempo, a concebir y legitimar su ubicación como disciplina *analítica*. Se autodefinió como caracterizada por sus enfoques y preocupaciones específicas, no en función de los temas concretos que estudiaba. Esto significó que, *en principio*, la sociología podía estudiar, al igual que la economía, *cualquier* aspecto de la vida humana, cualquier institución, sector, grupo o forma de conducta, residiendo la diferencia en las cuestiones e intereses que se planteaba con respecto a ellos. Para algunos sociólogos de un período posterior, como Leopold von Wiese o Georg Simmel, esto significaba que el ámbito de la sociología residía en los aspectos formales de las relaciones y procesos sociales; por ejemplo, en la cooperación, la sucesión, la competencia, la integración, el conflicto, o en díadas, tríadas o tasas de interacción. La más importante de tales preocupaciones formales que pasaron a ocupar de manera permanente el centro de la atención de los sociólogos académicos —como había ocupado el de los teóricos sociales occidentales desde Platón— es el problema del orden social: índole y orígenes de la integración, coherencia y solidaridad sociales.

De este modo la sociología sigue enfocando a la sociedad como un «*todo*», como una especie de totalidad, pero ahora solo se considera responsable de una *dimensión* de esa totalidad. La sociedad ha quedado distribuida analíticamente entre las diversas ciencias sociales. Desde este punto de vista analítico, la sociología se ocupa, en verdad, de sistemas sociales o de la sociedad como un «*todo*», pero solo en la medida en que es un todo *social*.

En teoría, la sociología no difiere ahora de cualquier otra ciencia social, ni es ciertamente peor que cualquier otra, ya que caracteriza a cada una de ellas un interés analítico peculiar, que es su manera especial de enfocar la totalidad. En la práctica, empero, las investigaciones específicas de la sociología suelen concentrarse aún en «temas» concretamente diferentes, o en instituciones o problemas concretos no incluidos tradicionalmente en otras disciplinas sociales. La sociología sigue siendo en la práctica una ciencia residual, aunque tenga de sí misma la imagen de una ciencia analítica autónoma, dedicada al problema de la integración de grupos o sociedades. En realidad, no existe ninguna ciencia social *general*, sino solo un conjunto de ciencias sociales especializadas y no integradas. (En las ciencias sociales académicas no hay nada que corresponda a la medicina.)

Esto significa que la sociología académica presupone tradicionalmente que el orden social puede ser analizado y comprendido sin hacer de la economía un tema central y problemático. Implica que el problema del orden social puede ser resuelto, tanto práctica como intelectualmente, sin clarificar y enfocar el problema de la escasez, con el cual la economía se relaciona de manera tan estrecha. Aunque algunos aspectos del análisis sociológico formulan premisas *tácitas* acerca de la escasez, la sociología es una disciplina intelectual que toma la economía y los supuestos económicos como dados, y que desea o espera resolver el problema del orden social con cualquier conjunto de supuestos o condiciones económicas. La sociología se concentra sobre los orígenes no económicos del orden social. La sociología académica niega polé-

micamente que el cambio económico sea una condición suficiente o necesaria para mantener o aumentar el orden social.

La Gran Teoría positivista y el callejón sin salida de la Restauración

En el período de la síntesis positivista, la sociología llegó a constituir una Gran Teoría de la sociedad, destacando específica y vigorosamente la importancia de estudiar la sociedad en forma científica: tomando —como dijo Comte— con respecto a su objeto la misma «distancia» que otras ciencias, sin alabarlo ni condenarlo. El positivismo surgió en Francia con la vasta obra de Henri de Saint-Simon, después de la revolución de 1789. Fue sistematizado por Comte como Gran Teoría durante la Restauración, esa época posterior a la derrota de Napoleón en la cual la potencia militar combinada de la aristocracia europea devolvía a la nobleza francesa su dominio sobre Francia.

En síntesis, la estructura social de la Restauración, como matriz para la cristalización del positivismo sociológico, contenía los siguientes factores principales: *a*) un conflicto fundamental entre la nobleza restaurada y la clase media, que incluía características básicas de la futura sociedad y los términos esenciales de acuerdo institucional establecidos por la Revolución; *b*) a pesar de su mutua oposición, cada una de las principales clases contendientes se mostraba algo ambivalente y vacilante con respecto a los términos que podía aceptar, y al tipo de mapa social que apoyaría; en otras palabras, había divergencias tanto dentro de la nobleza, entre moderados y ultraconservadores, como dentro de la clase media; *c*) sin embargo, se discutía una gran variedad de problemas básicos; la cuestión fundamental referente a cuál grupo controlaría el conjunto de la sociedad era decisiva, ya que cada uno sustentaba un trazado radicalmente diferente del orden social total; *d*) una de las más antiguas fuentes de autoridad en el trazado de mapas sociales en el antiguo régimen, la religión tradicional, siguió perdiendo mucho apoyo y confianza públicos, en especial por haber renovado su apoyo a la nobleza restaurada y a la «Corona»; *e*) al mismo tiempo, la ciencia continuó desarrollándose y ganando prestigio público.

A partir de estos procesos esenciales surgió un conjunto de sentimientos públicos colectivos que, por una parte, estaba desligado de *ambas* alternativas sociales principales antagónicas —el tradicionalismo del viejo régimen y el liberalismo de la clase media— y, por la otra, expresaba la necesidad de un nuevo mapa social con el cual los hombres pudieran identificarse, vale decir, con un conjunto *positivo* de creencias. Esta nueva estructura de sentimientos colectivos halló un eco armónico en el positivismo sociológico, permitiéndole, en parte, encontrar apoyo público.

El programa de un sector importante de la élite restaurada no se limitaba a lo político; divididos más en cuanto a la táctica que en cuanto al objetivo final, muchos integrantes de la antigua élite procuraban transformar todo el universo social conduciéndolo, en la medida de lo posible, hacia el mapa tradicional del antiguo régimen. No buscaban

reformas políticas fragmentarias, sino que aspiraban a una transformación fundamental de la estructura social en su conjunto. Por consiguiente, lo que estaba en juego en la sociedad de la Restauración no era tal o cual institución política específica, ni tal o cual ley o disposición ejecutiva aislada, si no todo el sistema institucional y la cultura que vieron la luz con la Revolución Francesa y después de ella.

Sectores importantes de los realistas creían que la estabilidad de su recién recobrado poder político dependía de ciertas condiciones económicas e ideológicas, y que su posición política no podría ser fundamentalmente estabilizada sin cambios más vastos en la estructura social total. Así, por ejemplo, en la época de Villèle, entre 1822 y 1827, se aprobaron leyes que disponían la indemnización de la nobleza y la conservación de la primogenitura, destinadas ambas a devolver a la primera su situación socioeconómica. Aprobaron también una ley sobre sacrilegio, intentaron abolir la Universidad de Francia, y propusieron varias leyes vinculadas con la censura de prensa.

Aquellos miembros de la clase media que deseaban defender sus incipientes instituciones necesitaban responder en el mismo amplio nivel institucional, es decir, con algo más que un programa político que pudiera guiarlos de una elección a otra; la situación los apremiaba a elaborar una ideología coherente acerca del orden social en su conjunto. Pero su propia ambivalencia frente a la Revolución, sus temores ante el jacobinismo renaciente de las masas urbanas, les impedían ver con claridad qué deseaban, frenando su iniciativa política. Durante la Restauración, además, no estaban dispuestos a compartir con los grupos desposeídos sus recién adquiridos y muy restringidos privilegios políticos. Los integrantes de la clase media tenían pocas ideas claras en cuanto al tipo de orden social que deseaban, excepto que debía ser de carácter constitucional, con poderes gubernamentales limitados y una política de *laissez faire*. Tenían, podría decirse, cierta idea sobre la envoltura externa de un orden social, pero ningún concepto firme acerca de su contenido; su mapa de un orden social deseable era en gran medida «negativo», centrado como estaba en la conservación de la libertad individual *respecto del* control político.

En este período, las estructuras e instituciones sociales que acababan de surgir, lejos de ser aceptadas sin más, eran sumamente precarias; precariedad muy notoria, por otra parte, pues las ideas rivales eran sometidas a un claro debate público. Se discutían las estructuras fundamentales de la sociedad, y los debates que sobre ellas tenían lugar en la legislatura se amplificaban en cafés, tiendas y hogares. En definitiva, cada uno de los poderosos contendientes anuló, en cierta medida, al otro y disminuyó la adhesión plena que podía haberse otorgado a las concepciones de la sociedad que uno u otro sostenían.

La autoridad moral de la Iglesia tradicional, que volvió a tomar claramente partido por la nobleza, se redujo aún más entre la clase media. De tal modo, una de las fuerzas principales, que podía haberse presentado como alternativa imparcial, resolviendo así el dilema, quedó profundamente comprometida. En la aristocracia y la clase media, muchos comenzaron a sensibilizarse cada vez más ante los usos políticos de la religión; surgió así una concepción más instrumental y objetiva de esta. Como observa George Brandes: «En el siglo XVII los hombres creye-

ron en el cristianismo; en el siglo XVIII renunciaron a él y lo extirparon»; y en el siglo XIX, lo examinaron «patéticamente, observándolo desde afuera, como quien mira un objeto en un museo».[3]

A partir de este creciente distanciamiento se produjo —quizá de manera más pronunciada entre los jóvenes— una crisis de creencia y una sentida necesidad de nuevas creencias *positivas*. Como señaló Madame de Staël: «No sé exactamente qué debemos creer, pero creo que debemos creer. El siglo XVIII no hizo más que negar. El espíritu humano vive de sus creencias. Adquirid fe a través del cristianismo, o de la filosofía alemana, o simplemente del entusiasmo, pero creed en algo».[4]

En esto, como en otros asuntos, Madame de Staël fue un sensible barómetro, que expresó algunos de los sentimientos colectivos que pugnaban por salir a la superficie y que serían expresados por el positivismo sociológico, que surgía en ese momento. El positivismo iba a destacar la importancia de las creencias positivas, contraponiéndolas al negativismo de la Ilustración y propiciando al mismo tiempo una nueva «religión de la humanidad».

Este período, pues, se caracterizó por un sensible alejamiento con respecto a las creencias tradicionales y por una necesidad expresa de nuevas creencias. En 1824, además, se hallaba en ascenso una nueva generación que ya constituía la mayoría de la población europea. Esa generación no adhería profundamente a la ideología de la Revolución ni a la de la contrarrevolución, debido a que ni una ni otra tenían raíces profundas en la experiencia personal de sus integrantes. Libre de las lealtades y de los rencores que abrigaban quienes actuaron en la Revolución como adultos, la nueva generación no obedecía a los antiguos lemas. Sus integrantes no temían a la revolución ni a la reacción de manera tan personal como sus antecesores.

Al mismo tiempo, recibían la influencia de instituciones educacionales cada vez más partidarias del rápido desarrollo de la ciencia. Se la investigaba y enseñaba, por ejemplo, en el Colegio de Francia, la Facultad de Ciencias, el Museo de Historia Natural y la Escuela Politécnica. Aparecían nuevos periódicos científicos, y se estaba separando la ciencia de la filosofía tanto en Francia como en Alemania. Aumentaba la interacción entre ciencia e industria; la ingeniería surgía como una aplicación sistemática de la ciencia a la industria. Se afirmaba la creencia de que existía un método científico único, aplicable a todos los campos de estudio. Con su creciente prestigio, la ciencia comenzó a sustituir en parte a la debilitada religión tradicional, comenzando a atraer a quienes sentían la necesidad de un sistema de creencias nuevo y general.

Los comienzos del siglo XIX habían sido un período emocionalmente agotador de revoluciones y guerras, a lo cual se agregaba que, durante la *impasse* de la Restauración, no se logró resolver de manera categórica los más importantes problemas concernientes al orden social. La Revolución había socavado profundamente la antigua fe religiosa, y durante la Restauración los partidarios políticos de la Iglesia poco hicie-

3 G. Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*, Nueva York: Macmillan, 1901, vol. 3, págs. 79 y 85.

4 Citado por F. B. Artz, *Reaction and Revolution, 1814-1832*, Nueva York: Harper and Bros., 1934, pág. 49.

ron por restablecer la confianza en su autoridad moral. Pero al mismo tiempo, muchas personas de la clase media comenzaban a ver la Revolución misma en su aspecto negativo e irracional, como una época de ansiedad y derramamiento de sangre. De esta manera, muchos se sentían alejados de las dos alternativas principales. También, para muchos, el mundo naciente de pacífica rutina burguesa era inerte y desalentador. Había necesidad de una fe capaz de dotar a la vida de un nuevo significado, devolviéndole un sentido de adhesión y compromiso. Así, pues, la nueva generación estaba, por una parte, capacitada para «tomar distancia», y, por la otra, predispuesta para un nuevo y estimulante sistema de creencias. Ambos sentimientos eran esencialmente afines al punto de vista del positivismo sociológico, que en ese momento era elaborado: la nueva sociología, que exaltaba el distanciamiento académico al par que ofrecía una nueva religión, expresaba y reflejaba armónicamente la nueva estructura de sentimientos colectivos. La nueva teoría reposaba en una nueva infraestructura.

Ni el antiguo régimen, con sus creencias tradicionales, ni el racionalismo antitradicionalista de la Ilustración bastaban para arraigar convicciones personales. Uno y otro eran ajenos a la realidad personal que muchos experimentaban en ese momento. Después de veinticinco años de dramáticas conmociones, de excitantes aventuras y de históricas tomas de posiciones, algunos hallaban deprimente el retorno de la paz: la vida parecía monótona y sin sentido.

Lo que esos individuos buscaban era un sistema de creencias que diera dramatismo y colorido al presente, infundiéndole un profundo significado trascendental que no resultara mezquino comparado con los anteriores entusiasmos y solidaridades, y permitiéndole tener interés por sí mismo. En suma, lo que se necesitaba era una ideología que dotara de *romanticismo* a la época sin dejar de ser compatible con la nueva visión del universo propia de la ciencia. *Hacía* falta una visión que fuera al mismo tiempo romántica y científica. Y hacía falta, además, una alternativa al mapa tradicional del universo social, destruido por la Revolución y que —debido a la desilusión de la clase media por el terror revolucionario y su persistente temor hacia el jacobinismo— no había sido reemplazado. Con la reacción termidoriana, la clase media había comenzado a renunciar a su propia visión del mundo y del futuro, y no tenía una posición clara. En este contexto social surgió el positivismo sociológico.

La desaparición de los viejos mapas sociales correspondientes al antiguo régimen presentaba estos tres aspectos: *a*) la atenuación de la *imagen* tradicional del orden social, de los tipos específicos de identidades sociales por él establecidos, de los objetos que había valorado y sus relaciones mutuas; *b*) el fracaso de las *fuentes* tradicionales de trazado autoritativo de mapas sociales, especialmente al debilitarse la influencia social de la Iglesia; *c*) el problema de los *métodos* para elaborar mapas sociales. Una respuesta potente y multifacética a la destrucción de los viejos mapas sociales fue la irrupción de nuevos y amplios intentos de trazarlos por parte de diversos niveles y sectores de la sociedad. En el nivel estatal, por ejemplo, se prepararon constituciones, en un vasto esfuerzo jurídico tendiente a ordenar, especificar y fijar un orden social minuciosamente legislado en todos sus detalles. De

otra dirección surgió el «socialismo utópico», el socialismo de Fourier, Cabet y los saint-simonianos, que presentaba su imagen de un orden social opuesto en planes igualmente detallados. Con respecto al trazado de mapas sociales, podemos decir que esta totalización utópica era la contrapartida del constitucionalismo formulada por la izquierda incipiente y que, al mismo tiempo, el constitucionalismo representaba la actitud utópica de la clase media liberal. Existía además el positivismo sociológico, cuyo trazado general de mapas sociales adoptó dos formas distintas: la sistemática o Gran Teoría Social —p. ej., en la obra de Comte— y la «religión de la humanidad», con sus catecismos y festividades, su ritual y simbolismo minuciosamente especificados. El positivismo sociológico se relacionaba de una sola manera con la desaparición de los mapas sociales tradicionales. Esto se expresaba en su sentido de la irrelevancia de los principales mapas sociales que se ofrecían en esa época y en su consiguiente búsqueda de un nuevo *método* para trazarlos. Hostil a los juristas y los «metafísicos», buscó nuevas élites capaces de establecer con firmeza los nuevos mapas sociales. Según el positivismo, los nuevos sectores autorizados para trazar dichos mapas serían los científicos, tecnólogos e *industriels*. Su nueva *manera* de elaborar mapas para el mundo social iba a ser la ciencia. Los románticos alemanes se enfrentaban entonces con un problema en gran medida similar, pero ellos no definían el trazado de mapas sociales como una actividad cognoscitiva, racional o científica sino como una hazaña de la imaginación y el espíritu. Así, la nueva élite elaboradora de mapas sociales favorecida por los románticos no fueron los científicos, sino los poetas y, en general, los artistas; pero ya se tratara de científicos o de artistas, Europa occidental buscaba una nueva élite que llenara el vacío proporcionando una fuente autorizada para trazar nuevos mapas sociales. Por consiguiente, sería totalmente erróneo concebir el positivismo francés y el romanticismo (alemán o francés) como dos respuestas totalmente distintas o separadas a la crisis que en esa época tenía lugar en la elaboración de mapas sociales. Basta, para advertirlo, recordar el entusiasmo de Madame de Staël por los románticos alemanes, y la reacción francesa ante el estudio que aquella les dedicara en su libro acerca de Alemania.[5] Podemos recordar, también, de paso, la magna propuesta de Saint-Simon de casarse con Madame de Staël, así como la búsqueda saint-simoniana de la *femme libre* y el interés de este movimiento por el «amor libre», o incluso, la misma religión de la humanidad. El positivismo francés fue una *mezcla* de ciencia y romanticismo, un «cientificismo»; pero en esa mezcla predominaba y era central el elemento científico.

El positivismo sociológico francés reflejaba una estructura naciente de sentimientos colectivos, en la cual se advertía que el mundo necesitaba nuevos mapas sociales por haberse debilitado la adhesión moral a los mapas tradicionales, al mismo tiempo que aumentaba el prestigio de la ciencia. El positivismo procuraba responder a la incertidumbre y agotamiento morales de la Restauración, y salir del punto muerto en

5 Véase M. Berger, ed., *Madame de Staël on Politics, Literature and National Character*. Nueva York: Doubleday, 1964; incluye una traducción de la obra de Madame Staël sobre Alemania y tiene una excelente introducción.

el que estaban en ese período la nobleza y la clase media. Contra el enfrentamiento de un derecho con otro, el positivismo sostuvo que co rrespondía una respuesta *amoral* al universo social; destacó el valor del conocimiento de la sociedad y universalizó esta escapatoria moral transformando en regla moral su método amoral para elaborar mapas sociales.

En uno de sus aspectos, pues, el positivismo apelaba a una nueva ciencia social práctica, útil y amoral como herramienta para el trazado de mapas sociales. No se proponía simplemente «moralizar» sobre lo que debía ser la sociedad, sino descubrir qué era y qué sería, y sobre esa base fundamentar su nueva ética. En esta posición metodológica el positivismo constituyó una táctica dilatoria, que implícitamente imponía sobre todos los trazados de mapas sociales que tenían lugar entonces una moratoria, un retraso que en la práctica sería indefinido o presumiblemente se extendería hasta que el positivismo pudiera elaborar un nuevo mapa social mediante su nueva metodología. El positivismo se adaptaba a una estructura de sentimientos fatigados que, de hecho, condenaban a unos y otros: burgueses y restauracionistas, tradicionalistas feudales y liberales de la clase media, realistas y jacobinos.

Sin embargo, los positivistas estaban también imbuidos de sentimientos utilitaristas que los acercaban a una perspectiva de clase media, conduciéndolos a esperar y buscar el apoyo de esta, que en definitiva no recibieron. Así, aunque atraídos hacia la clase media, los positivistas no fueron totalmente arrastrados a su órbita porque les indignaba que aquella no los aplaudiera y respaldara. El desengaño y resentimiento del positivismo con respecto a la clase media propietaria sustentaban y exacerbaban su independencia. Mientras la clase media les negara su apoyo activo, los positivistas no podían sino mantenerse «por encima de la contienda». Ni deseoso de elegir una u otra alternativa ni obligado a ello, el positivismo hizo entonces sagrado, no el mapa mismo, sino las reglas para trazarlo, la metodología. De esta manera peculiar, el positivismo fue el raro caso de un movimiento social que destacó la posibilidad de vivir en el mundo sin mapa social, con el solo uso de un método y la mera información producida por este.

En todo caso, este era uno de los aspectos que distinguieron al positivismo; pero existía otro, directamente opuesto al anterior, que lo condujo a elaborar un mapa detallado y «positivo» del mundo social. Este fue la religión positivista de la humanidad, para la cual tanto Comte como Saint-Simon habían preparado esbozos muy precisos. Este aspecto utópico del positivismo fue el equivalente orientado hacia el futuro de la nostálgica novela histórica de los románticos; en uno y otra se diseñaban y trazaban en imaginativo detalle mundos sociales que eran ofrecidos como alternativas al presente.

Desde un primer momento, el positivismo encerró en su seno este profundo conflicto: lo «positivo» significaba, por una parte, que los hombres debían trazar sus mapas sociales basándose en las *certidumbres* de la ciencia, y, por la otra, que no solo debían criticar sino también *apoyar* alguna concepción específica acerca de cómo debía ser el mundo. En su primera posición, la metodológica, el positivismo aconsejaba paciencia y advertía contra la prematura adhesión a una reconstrucción

social. En su segundo aspecto, el de religión de la humanidad, el positivismo repudiaba el «negativismo» y elaboraba directamente un nuevo mapa del mundo. Para resolver el problema —planteado en la sociedad de la Restauración— de la pérdida de la fe tradicional, el positivismo ofrecía una nueva religión de la humanidad.

El estudio de la sociedad y, en particular, el recurso a un método científico independiente para llevarlo a cabo, nació del intento de hallar una alternativa apolítica a los conflictos políticos acerca del carácter fundamental de la sociedad. Como tal, el positivismo atraía a quienes respetaban el prestigio de la ciencia —sobre todo sectores cultos de la clase media— y buscaban una manera prudente de promover el cambio social, que permitiera progresar dentro del orden, eludiendo los conflictos políticos para no tener que arriesgarse a movilizar aliados incontrolables, como la fuerza jacobina radical, reduciendo al mismo tiempo al mínimo el contragolpe reaccionario restauracionista.

La disonancia entre estos dos aspectos del positivismo comenzó a reducirse merced a la diferenciación en tendencias que se produjo entre los diversos discípulos de su fundador, Saint-Simon. Al morir este, no tardaron en formarse dos grupos bien diferenciados. Uno de estos, encabezado por Enfantin y Bazard, se fundió en definitiva con el hegelianismo en Alemania —en la obra, entre otros, del maestro de Marx, Eduard Gans— y contribuyó al desarrollo del marxismo. Otra tendencia, formada alrededor de Comte, desembocó finalmente en la sociología académica.

Una de las diferencias que separaba a estas dos tendencias se refería a su concepción de la ciencia. Enfantin y Bazard abrigaban una concepción más bien romántica del papel activamente creador de la hipótesis, la intuición y el «genio» en el proceso del conocimiento. En suma, para ellos la ciencia, más que un «espejo», era una «lámpara», y encarnaba fuerzas activas afines a las que los románticos alemanes consideraban fuente de la poesía y el arte. Este agrupamiento positivista tenía también un componente político más *militante* que el comtismo.

Cuando la tendencia comtiana fracasó de plano en sus intentos de lograr la aceptación de su nuevo mapa —su religión de la humanidad— los abandonó y se dedicó en forma creciente a la metodología de la elaboración de mapas sociales, más que a los mapas mismos. Así, la sociología académica, en su herencia positivista, surgió del fracaso del comtismo como movimiento social práctico que aspiraba a la reconstrucción cultural. Vista en su perspectiva histórica, en relación con las propias aspiraciones de los positivistas, la moderna sociología «libre de valores» es la adaptación anómica del positivismo sociológico al fracaso político, adaptación que suele adoptar una forma ritualista, en la cual el conocimiento puro o la metodología del trazado de mapas sociales tiende a convertirse en un fin en sí mismo. Como se esfuerza continuamente por permanecer «por encima del conflicto» sirve de refugio a quienes buscan una alternativa apolítica a las imágenes prevalecientes de la sociedad que están en conflicto. El aspecto específicamente positivista de la sociología moderna tiene como raíz política principal la imposibilidad de la clase media para producir una imagen coherente del nuevo orden social.

Distanciamiento y objetividad

La cultura utilitaria, en su confluencia con la crisis de la Restauración, alentó fuertes tendencias al distanciamiento. El positivismo transformó ese distanciamiento en una ideología y una ética. El distanciamiento constituía el fundamento caracterológico de la ética de la objetividad, y estaba respaldado, a su vez, por la objetividad positivista. Como valor, la objetividad prescribió y articuló un distanciamiento que el sí mismo distanciado ya experimentaba: deber implicaba poder. La exigencia positivista de objetividad reflejaba el sentido de distanciamiento promovido por una cultura utilitaria, en la cual la idea del valor intrínseco de los objetos era socavada por la mudable apreciación de las consecuencias que fomentaban las condiciones del mercado. En una economía mercantil, el apego intrínseco a los objetos impide comprar y vender; en ella, que los hombres conserven o vendan un objeto depende, en definitiva, del precio ofrecido por él. Si los hombres se venden por un precio, si venden su tiempo y sus servicios, pocas serán las cosas que se resistan a vender por un precio adecuado. En tal cultura, por consiguiente, la insistencia en exigir que los hombres sean «objetivos» es menor.

Al preocuparnos por la utilidad y la comerciabilidad de las cosas, se deteriora nuestra capacidad de amarlas y, por lo tanto, de sentir amor. Existe una dialéctica negativa entre el uso y el amor, pues cada uno de ellos traba al otro. Nadie experimentó esto con instinto más certero que los románticos, quienes contraponían el amor apasionado y personal al uso distanciado e impersonal, y sostenían (como Goethe) que *Gefühl ist alles*, o afirmaban, en la marcada antítesis de Werner Sombart: «o los intereses económicos, en el sentido más amplio, o los intereses del amor constituyen el punto central de todo lo que tiene importancia en la vida. Uno vive para trabajar o para amar. Trabajar significa ahorrar; amar significa gastar».[6] La «objetividad» es la compensación que los hombres se ofrecen cuando queda disminuida su capacidad de amar. Así, quienes desean elogiar la objetividad no conocen, a menudo, mejor manera de hacerlo que denunciar el «sentimentalismo».

En este nivel, tal objetividad no es neutralidad, sino alienación respecto de sí mismo y de la sociedad; alienación de una sociedad experimentada como algo dañino, imposible de amar. La objetividad es la manera de entendernos y pactar con un mundo que no nos gusta, pero al cual no queremos oponernos; surge cuando, aunque distanciados del *statu quo*, nos resistimos a identificarnos con sus críticos, cuando nos apartamos tanto del mapa predominante de la realidad social como de los mapas ofrecidos como alternativas significativas. La «objetividad» transforma la aterritorialidad del exilio en una ubicación social positiva y valorada, la debilidad del «refugio» interno en la supremacía del apartamiento basado en principios. La objetividad es la ideología de los que están alienados y políticamente desubicados.

No obstante, al sugerir que la objetividad es la ideología de quienes rechazan tanto los mapas convencionales del orden social como los al-

6 W. Sombart, *Der Bourgeois*, Munich, 1913, pág. 263.

ternativos, no quiero decir que estén igualmente alejados de unos y otros; por lo común estos hombres «objetivos», aunque carentes de ubicación política, pertenecen a la clase media y actúan dentro de los límites del *statu quo* social. En cierto grado, lo toleran porque temen los conflictos, desean paz y seguridad, y saben que recibirían una parte mucho menor de ambas si no lo tolerasen.

Permítaseme exponer esta cuestión de otra manera: la sociología surgió en el conflicto de la Restauración, cuando —como dijo Madame de Staël— los hombres habían perdido sus creencias tradicionales y experimentaban la necesidad de creer en algo. Surgió como un estudio objetivo y distanciado de la sociedad por haberse derrumbado los valores tradicionales sin que existieran alternativas claramente delineadas. El terreno en el cual brotó la sociología estaba abonado por una anomia generalizada. La objetividad del positivismo sociológico apareció cuando los hombres comenzaron a sospechar que el mundo en que vivían había agotado sus pasiones y ofrecía poco por lo cual valiera la pena vivir o morir.

Para la alienación que experimentaban, era fundamental la gran división del universo: el abismo entre poder y moral. Las viejas pautas de legitimidad estaban perdiendo o habían perdido ya su potencia, mientras que el incipiente centro de poder —la nueva burguesía— no poseía sino la más tenue y dudosa legitimidad. Una de las más paradojales características de la cultura moderna es su permanente desprecio por la clase media: el mismo término «burgués» ha tenido siempre una inextirpable connotación de escarnio. La sociología y la exigencia positivista de objetividad surgieron cuando los valores tradicionales eran ya impracticables y los de la clase media carecían de heroísmo o de inspiración.

Los sociólogos positivistas procuraron remediar de diversas maneras esta división entre el poder y la moral. En primer lugar, sostuvieron que la moral podía surgir del conocimiento de la realidad social. En segundo, trataron de apuntalarla mediante la religión de la humanidad. Pero sobre todo —y partiendo de una arraigada convicción acerca de las consecuencias corruptoras del poder— propusieron separar los órdenes «temporal» y «espiritual» y constituir con ellos ámbitos aislados. Lo hicieron, en gran medida, porque deseaban proteger su orden espiritual y determinados valores de él. Querían proteger su objetividad y su «dignidad» y no ser utilizados para mezquinos fines prácticos. Si bien los positivistas se proponían educar y refinar la sensibilidad moral de los nuevos ocupantes del poder, pretendían hacerlo desde una segura distancia. En realidad no gustaban de esos hombres, aunque solo fuera porque ellos los pasaban por alto y no los apreciaban. Sin embargo, estaban dispuestos a utilizarlos, si podían, y a su vez a ser utilizados —a ser «consultados», en forma adecuada a su dignidad— mientras esperaban pacientemente ser descubiertos. En resumen, proponían algo que era, en los hechos, un pacto: a cambio de que se los tratara con respeto y se les permitiera manejar su propio orden espiritual, respetarían por su parte el orden temporal tal como era, aunque siempre tratando de elevarlo: darían al César lo que es del César. Este fue el significado político de la objetividad positivista.

Aun en la actualidad, la sociología como ciencia avanzada libre de va-

lores, heredera del positivismo, sirve para enturbiar las dimensiones ideológicas de la toma de decisiones, desviando la atención de las diferencias en los valores últimos y de las más remotas consecuencias de las políticas sociales a las que está supeditada su investigación. Por consiguiente, es afín a una posición «técnica» o administrativa, en la cual el cliente especifica los fines que deben alcanzarse al par que el sociólogo proporciona los medios o se limita a evaluar su eficacia. Desde sus comienzos, el positivismo clásico manifestó una clara tendencia en esta dirección. Tal concepción de las tareas sociológicas no exige, como la Gran Teoría, el trazado de mapas sociales más globales y más definidamente ideológicos, y, en verdad, es incluso incompatible con tal actividad; busca, en cambio, un conocimiento específico acerca de sectores sociales limitados y exige una intensa investigación para alcanzarlo. La contradicción entre las ambiciones científicas del positivismo y su tendencia a elaborar mapas sociales permaneció relativamente invisible durante su período clásico, en parte porque entonces la clase media brindaba escaso apoyo a la investigación social intensiva. Al aumentar dicho apoyo, la insistencia en una metodología rigurosa adquiere una función retórica muy particular. Sirve para suministrar un marco que permite resolver diferencias limitadas entre los administradores de las organizaciones e instituciones —cuyas discrepancias en cuanto a valores básicos o trazado de mapas sociales son pocas— al prestar la aprobación de la ciencia a opciones limitadas de cursos de acción concernientes a maneras y medios. Al mismo tiempo, su énfasis cognoscitivo sirve para enturbiar el conflicto de valores encerrado en las diferencias políticas, y para concentrar la discusión sobre cuestiones de hecho, sugiriendo así que el conflicto de valores puede ser resuelto fuera de la política y sin conflictos políticos. De tal modo, el positivismo sigue sirviendo como manera de evitar conflictos respecto del trazado de mapas sociales. Sin embargo, y a pesar de este carácter aparentemente neutral y no partidista, la influencia social del positivismo en cuanto concierne a los mapas sociales rivales no es fortuita ni neutral; por su insistencia en el problema del orden social, por los orígenes sociales, educación y características de su personal y por las dependencias que provocan sus propias necesidades de apoyo, tiende a respaldar al *statu quo* de manera persistente.

El positivismo entre la restauración y la revolución

La sociedad de clase media que, como en Francia, había irrumpido a través del antiguo régimen comprendió con claridad que el peligro para su ulterior desarrollo residía, en medida importante, en la continuada resistencia de las viejas instituciones y élites. La tarea política práctica que tenía por delante la clase media consistía en proteger sus posiciones recientemente adquiridas contra la restauración del régimen anterior, al cual identificaba con fuerzas sociales del pasado histórico. En síntesis, se advertía aún que las viejas élites seguían teniendo peso, y se condenaba como ilegítima la persistencia de su poder sobre la base de su actual inutilidad social, como en la parábola de Saint-Simon.
Los primeros sociólogos positivistas —como muchos miembros de la

naciente clase media— sentían que el pasado estaba todavía vivo y era peligroso, y expresaban ese sentimiento en una teoría del «retraso cultural». Según ellos, el presente encarnaba ciertas contradicciones llenas de tensión, que no consideraban internas e inherentes a las nuevas instituciones burguesas sino como conflictos existentes entre ellas y las instituciones más antiguas, «arcaicas», que subsistían del pasado. Se esperaba que esas contradicciones se resolvieran solas en el curso de la evolución social. En este el pasado arcaico se esfumaría, y la nueva sociedad sería *completada* por la satisfacción de sus requisitos institucionales y por el desarrollo de nuevas instituciones adecuadas a los ordenamientos de clase media que ya habían surgido.

Mientras procuraba fortalecer contra las viejas élites su nueva posición en la sociedad, la clase media se encontró también frente a un recién surgido proletariado, las masas urbanas, que hicieron suya la combatividad revolucionaria de la clase media para promover sus propios intereses. De tal modo, la clase media se vio obligada a reprimir sus propias iniciativas revolucionarias, por temor a no poder controlar a las masas en ascenso. En resumen, tuvo lugar la reacción termidoriana.

Pronto la clase media del siglo XIX se encontró en la situación de tener que defender sus intereses mediante una lucha social en dos frentes. Había que atemperar el cambio con una prudente preocupación por el orden social, la continuidad política y la estabilidad. Por una parte, la clase media necesitaba completar su revolución; por la otra, y simultáneamente, proteger su posición y sus propiedades frente al desorden urbano y la inquietud proletaria. Esto ayuda a explicar el doble lema de Auguste Comte, «Orden y Progreso», y su concepción del progreso como la expansión del orden. En su sociología evolucionista y profética, Comte sostenía que para completar la nueva sociedad no era necesaria una revolución, sino la aplicación pacífica de la ciencia y el conocimiento: el positivismo. La sociología de Comte reflejaba la tendencia de la clase media a fortificar su nueva posición social contra la restauración desde arriba, evitando al mismo tiempo los riesgos de la revolución desde abajo. La nueva sociología reflejaba los sentimientos de una clase media penosamente atrapada entre el pasado y el futuro, entre viejas élites aún poderosas y nuevas masas en ascenso.

Como ya señalé, la clase media no apoyó al principio la nueva sociología, aunque esta coincidía en algunos aspectos con sus necesidades y perspectivas. En parte, se alejó de ella porque criticaba su versión expresamente económica e individualista del utilitarismo. Además, al enfocar la atención sobre la estructura sociológica, la sociología tendía a disminuir la importancia asignada al Estado. En una época en que la clase media luchaba todavía por el control del aparato gubernamental, Comte tuvo muy poco que decir acerca del Estado.

La sociología positivista de principios del siglo XIX no fue creación intelectual de la clase media propietaria. Sus cimientos, en cambio, fueron colocados inicialmente por la aristocracia desplazada; entre otros, por los condes de Bonald, de Maistre y de Saint-Simon, cuyas ideas se fundían con una preocupación por la «ciencia» que atrajo a las profesiones civiles que en ese momento surgían, y sobre todo a la ingeniería. *Así, la sociología fue, al principio, el producto intelectual de antiguos*

estratos que habían perdido su poder social y de estratos nuevos que aún no estaban del todo desarrollados ni mucho menos. Las preocupaciones intelectuales y tradiciones culturales de esos estratos no se identificaban con las necesidades de la propiedad burguesa; los antecedentes nobiliarios y la educación refinada de los hombres que crearon la nueva sociología les infundió un sentido de superioridad que inquietaba a los nuevos ricos, a menudo vulgares. En gran medida, la nueva sociología de Saint-Simon y Comte fue el producto de capas sociales marginales, moribundas o que aún no habían nacido del todo. También conquistó el apoyo de grupos estigmatizados, como los judíos, y de personas con diversos estigmas individuales: por ejemplo, hombres con enfermedades mentales, casados con prostitutas, en bancarrota, bastardos.

Por lo común, estas personas eran vistas con profunda preocupación por las clases medias propietarias. Eran individuos indeseables, que se declaraban públicamente partidarios del «amor libre», hombres peligrosos por naturaleza, a quienes había que encarcelar y procesar. La clase media *arriviste* de principios del siglo XIX, aún social y políticamente insegura, no estaba dispuesta a aliarse con tales hombres ni con su sociología. Además, a la clase media en ascenso no le agradaba oír decir a los partidarios de la nueva sociología que lo que legitimaba la autoridad en el mundo moderno era la ciencia y la tecnología, en lugar de la propiedad. La clase media no había luchado contra la aristocracia y desplazado a la poderosa Iglesia para someterse al yugo de una pequeña secta harapienta. Comte esperaría en vano.

Solo al ahondar el industrialismo su dominio sobre la sociedad fue reconocida la sociología. Solo donde y cuando los requisitos institucionales del industrialismo comercial se establecieron en toda su plenitud; solo cuando la clase media se sintió segura contra la restauración de las viejas élites; solo cuando, en consecuencia, dejó de ver el pasado como una amenaza y de creer que el futuro exigía algo radicalmente diferente; solo entonces pudo la clase media abandonar una teoría del retraso cultural que descartaba las tensiones sociales del presente explicándolas como provocadas por viejas instituciones que se habían vuelto arcaicas. Estas fueron algunas de las condiciones *necesarias* para la aceptación e *institucionalización* de la sociología en la sociedad de clase media.

La sociología pudo entonces renunciar a sus perspectivas históricas y evolucionistas, limitar su orientación hacia el futuro y ocupar el limitado margen de un presente aislado. En el período clásico, el evolucionismo comenzó a ceder terreno a los estudios «comparativos» y al funcionalismo. La sociología funcionalista, con su carácter ahistórico y su insistencia en las consecuencias *inmediatas* de los ordenamientos sociales existentes, refleja la pérdida de imaginación histórica correspondiente a una clase media ya firmemente establecida, que no teme al pasado ni imagina o desea un futuro radicalmente distinto del presente. Así, en un primer momento, la moderna teoría social funcionalista y la sociología misma son, en gran medida, producto de las sociedades en las que la industrialización de la clase media avanzó más rápidamente: Francia, Inglaterra y, sobre todo, Estados Unidos.

Segundo período: el marxismo

Nacido del capitalismo y dentro de él, no menos que en la lucha contra él, el marxismo, popular y políticamente poderoso, asignó también una importancia fundamental a la utilidad social, aunque polemizó contra el utilitarismo de Bentham. Desde una perspectiva histórica, una de las funciones del marxismo popular fue *completar* la revolución utilitarista superando el obstáculo que la sociedad burguesa presentaba a la posibilidad de ampliar más los patrones de utilidad. En esto reside, en parte, el «contenido históricamente progresista» del marxismo. Por supuesto, el marxismo popular no fue el único socialismo que adhirió a una forma de utilitarismo popular, como puede verse en la mordaz crítica de H. G. Wells contra Beatrice Webb, la del «alma ósea».

En el plano de los valores públicamente proclamados y genuinamente sostenidos, no hay en principio ninguna diferencia entre el capitalismo y el socialismo en cuanto al lema: «De cada uno según su capacidad y a cada uno según su trabajo». El «burgués honesto» lo aceptaría: los hombres deben trabajar duro y lo mejor posible, recibiendo, a su vez, en pago, todo lo que su trabajo vale.

El utilitarismo social del marxismo

En cambio, socialistas y burgueses discreparían con respecto al empleo exclusivo de la utilidad como patrón para determinar qué deben recibir los hombres. Según los socialistas, en general, tanto las necesidades de los hombres como su utilidad constituían una base legítima para otorgarles bienes y servicios. Aunque insistía en que las necesidades de los hombres se hallaban corrompidas bajo el capitalismo, Marx creía que estos tenían ciertas «necesidades genéricas» universales, como seres humanos, y que al madurar el socialismo adquirirían necesidades más auténticamente humanas. Marx y otros socialistas opinaban que el derecho de los hombres a ser retribuidos se basaba, en última instancia, en esas necesidades, y no simplemente en su utilidad.

Por una parte Marx, al igual que los socialistas utópicos, reconocía la utilidad como norma, y trataba, en verdad, de eliminar aquello que obstaculizaba su desarrollo histórico, procurando socializar la utilidad Por la otra, trató también de equilibrarla y atemperarla mediante consideraciones acerca de las necesidades humanas, aun durante los períodos iniciales del desarrollo industrial, previendo que la utilidad sería trascendida cuando la evolución económica hubiera aumentado en alto grado la productividad; tales necesidades, no corrompidas ya por motivos venales, podrían llegar entonces a ser más verdaderamente humanas.

Permítaseme insistir enérgicamente en que la posición de Marx acerca del utilitarismo era muy compleja y que sería equivocado interpretarla como un exponente del utilitarismo tradicional. Nada demuestra más claramente esta complejidad que la polémica de Marx contra Jeremy Bentham, ese «oráculo insípido, pedante y charlatán de la vulgar inte-

ligencia burguesa del siglo XIX».[7] Sin embargo, para comprender la posición polémica de Marx sobre el utilitarismo, su fuerza y sus limitaciones, es fundamental examinar sus supuestos.
En primer lugar, Marx insistía en que no se puede hablar de la utilidad en general, sino solo de la utilidad para algo:

«Si queremos saber lo que es útil para un perro debemos estudiar la naturaleza del perro (...) [y] quien juzga todas las actividades, movimientos, relaciones, etc. humanos de acuerdo con el principio de la utilidad debe primero familiarizarse con la naturaleza humana en general y luego con la naturaleza humana tal como ha sido modificada en cada época histórica específica».[8]

Así, Marx insistía en que no podemos saber si algo es útil para el hombre sin tener una concepción general, universal, de la naturaleza humana, así como una concepción histórica de ella. En segundo lugar, Marx objetó los aspectos *reduccionistas* del utilitarismo e insistió en la autonomía de los motivos expresivos y de otra índole.
Esto se pone especialmente de manifiesto en la *Ideología alemana*,⁂ donde condena los esfuerzos por reducir todas las formas diversas de actividad humana —«el lenguaje, el amor, etc.»— a una relación con la utilidad en la cual no se les atribuye «un significado propio». A veces los hombres «usan» las cosas como medio para alcanzar otros fines, de una manera instrumental, pero no en todas las condiciones. En tercer lugar, Marx condenó la versión de Bentham del utilitarismo porque tácitamente partía de la premisa según la cual lo que es útil para el burgués inglés lo es para todos los hombres. «Todo lo que parece útil para este extraño tipo de hombre normal, es considerado útil en sí mismo y por sí mismo».[9] Por último —y esto es fundamental para su análisis del capitalismo— tenemos la concepción de Marx del utilitarismo como una *ideología* burguesa. Dice Marx que, aunque la burguesía habla de utilidad, quiere significar en realidad beneficio. La burguesía no produce en verdad lo que es útil, sino lo que rinde beneficios, lo que se vende. La producción burguesa es producción de mercancías, vale decir, producción de cosas que tienen «valor de cambio», no «valor de uso». El utilitarismo es una falsa conciencia de la burguesía, un disfraz adecuado para su venalidad.
En el fondo, pues, Marx centra su crítica al utilitarismo en su forma burguesa limitada; el suyo es un ataque contra la búsqueda del beneficio privado individual, por debajo del cual se encuentra la hostilidad, más clásica, hacia el egoísmo. Para Marx, el utilitarismo es, en gran medida, egoísmo individual, o su moderno disfraz. Por lo tanto, no generaliza su crítica a todas las formas de utilitarismo, sino que la centra en la forma burguesa. Ya en una conferencia juvenil en el Gymnasium de Tréveris, Marx proclamó una especie de utilitarismo *social*, la importancia de ser útil para la *humanidad*. Observó que se debe elegir una vocación «en la cual podamos contribuir mejor a la humanidad»,

7 K. Marx, *Capital*, ⁂ Nueva York: Dutton, 1930, vol. 2, pág. 670.
8 *Ibid.*
9 *Ibid.*

y advirtió que si no elegimos vocaciones para las que tengamos talento, «seremos seres inútiles».

Marx es un utilitarista «revisionista», un utilitarista social; quiere que los hombres sean útiles para la colectividad, para la sociedad en su conjunto, para lo que estaba surgiendo en la historia. En su conocida y deliberadamente propagandística descripción del socialismo *avanzado*, donde lanza la fórmula «de cada uno según sus capacidades, y a cada uno según sus necesidades», Marx, por una parte, rompe la correlación utilitaria convencional entre el trabajo y la recompensa, pero, por otra, afirma también implícitamente que los hombres tienen la obligación *moral* de ser útiles a una sociedad humana, socialista. Lo que Marx rechaza en el utilitarismo de Bentham es precisamente su instrumentalismo calculador y su espíritu de conveniencia; lo que desea es un utilitarismo *moral, no calculador*, en el que los hombres sientan la genuina obligación de ser útiles a una sociedad digna.

Una división algo tensa separa la condena que Marx pronuncia contra el utilitarismo individualista y venal, y su aceptación de un utilitarismo socializado y comunitario. Esta tensión fue resuelta en parte asignando una importancia diferente a la utilidad en diversos períodos de la evolución económica, y sosteniendo que, en definitiva, quedaría eliminada en un socialismo totalmente desarrollado, donde la regla sería «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»; en el período inicial del socialismo, la utilidad tendría mayor vigencia, y la regla sería «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según su trabajo».

El resultado histórico fue paradójico. Por una parte, los socialistas llegaron a considerar la utilidad como un patrón históricamente transitorio y cada vez más arcaico, destinado, en definitiva, al basural de la historia; incluso su legitimidad actual era ambigua y estaba deteriorada. Por la otra, en cambio, las exigencias prácticas de lograr la industrialización y edificar naciones obligó a menudo a los socialistas a aplicar normas utilitarias en la política cotidiana y la planificación económica, y la superación de la utilidad como patrón social tendió a quedar indefinidamente postergada.

Así, el marxismo llegó a expresar tácitamente el conflicto entre el utilitarismo y los derechos naturales que había caracterizado a la clase media, pese a su hostilidad hacia los paradigmas comerciales de la utilidad y a su actitud crítica ante las pretensiones universales de los derechos naturales. Para el mismo Marx, la buena sociedad terminaría por eliminar la correlación entre la utilidad de un hombre y lo que podía obtener; lo que cada hombre recibiría ya no sería una recompensa por su utilidad, sino un derecho de nacimiento, que tendría como individuo. Esta, sin embargo, fue la imagen marxista del futuro y no la norma operativa del movimiento socialista existente. El marxismo, pues, fue ambivalente en lo que respecta al utilitarismo; si bien trató de trascenderlo en el futuro, se acomodó a él en el presente; se opuso a un utilitarismo venal e individualista, pero admitió la necesidad de un utilitarismo social.

La fisión binaria del marxismo y la sociología académica

Con posterioridad al surgimiento del marxismo, aparece una importante característica estructural de la sociología occidental: esta se divide en dos campos, cada uno con su propia tradición intelectual continua y sus paradigmas intelectuales específicos, y cada uno muy aislado del otro o desdeñoso respecto de él. Después del vasto genio de Saint-Simon, la sociología occidental sufrió una especie de «fisión binaria» en dos sociologías, diferenciadas entre sí tanto teórica como institucionalmente, y cada una de las cuales constituía el anverso o imagen invertida de la otra.

Una de ellas fue el programa de Comte para una sociología «pura», que con el tiempo se convirtió en la sociología académica, la sociología universitaria de la clase media, que alcanzó su máximo desarrollo institucional en Estados Unidos. La otra era la sociología de Marx o marxismo, la sociología partidista de los intelectuales orientados hacia el proletariado, que logró sus mayores éxitos en Europa oriental.

En lugar de definirse como una sociología «pura», como había definido Comte la sociología positivista, el marxismo afirmó la «unidad de teoría y práctica». Lejos de apelar a la clase media, como Comte, el marxismo halló su clientela, no en clases que se estaban integrando rápidamente a la nueva sociedad de clase media, sino en estratos que permanecían aún fuera de ella, marginales, humildes, bajos, relativamente faltos de poder y que no gozaban todavía de los beneficios de la nueva sociedad. A este respecto, el marxismo fue una ruptura básica con toda la teoría social anterior, que desde Platón hasta Maquiavelo se había dirigido a los príncipes, las élites y los estratos socialmente integrados, y había buscado su apoyo. El marxismo dio el paso decisivo cuando rechazó la filantropía proletaria de Saint-Simon —que ofrece ayuda desde afuera— para optar en cambio por la iniciativa y la autodeterminación proletarias.

Aunque no menos unilateral que la «hojarasca positivista» que denigraba, el marxismo logró desarrollar precisamente aquellos puntos de interés que Comte había soslayado. En lugar de atribuir a la sociedad, como Comte, una tendencia natural a la estabilidad y el orden, consideró que la sociedad moderna contenía «las semillas de su propia destrucción». En lugar de preocuparse por la estabilidad, concibió la realidad social como un proceso; trató de comprender y, a la vez, de provocar el cambio. En lugar de mantener el idilio con el orden y la estabilidad, tuvo —al menos en sus primeras etapas, prerrevisionistas— una sensibilidad agudizada para los ruidos de la lucha callejera. No centró la atención en los pequeños grupos «naturales», como la familia, que según Comte mantendrían espontáneamente el orden social; se concentró en las grandes clases sociales, cuyos conflictos alteraban ese orden, y en las asociaciones planificadas, como los partidos políticos y los sindicatos, que conducidos por una ciencia social podían modificar racionalmente la sociedad. El marxismo exaltó el trabajo, el conocimiento y el compromiso; el comtismo, la moralidad, el conocimiento y el distanciamiento científico. La fórmula de Comte era: método científico × metafísica jerárquica = sociología positiva; la marxista era: método científico × metafísica romántica = socialismo científico.

Marx insistió aun más en el aspecto económico e industrial, ya presente en Saint-Simon, pero lo conceptualizó relacionándolo con la economía y el poder, antes que con la ciencia y la tecnología. Saint-Simon había elaborado su posición a este respecto ya en 1803, cuando sostuvo expresamente que «los poseedores gobiernan a los desposeídos, [pero] no porque tengan propiedades; tienen propiedades y gobiernan porque, colectivamente, son superiores en ilustración a los desposeídos».[10] Marx, por supuesto, llegó a sostener exactamente lo contrario. Consideró la sociedad moderna como «capitalista», en contraste con Saint-Simon, que la consideraba como «industrial». Así, Marx centró la atención en la variabilidad de los ordenamientos de la propiedad y del poder, y en su importancia para un mayor desarrollo de la industrialización. Se concentró también en los conflictos dentro de las nuevas clases industriales, y no, como Saint-Simon, en su interés común en oponerse a las élites de los antiguos regímenes. Mientras que este había destacado sus semejanzas como clases industriales, Marx las dividió en proletarios y capitalistas.

El comtismo y la sociología académica llegaron a ser la sociología y la ideología de estratos y sociedades que llevaron a cabo los primeros y más rápidos avances de la industrialización. El marxismo llegó a ser la sociología adoptada por las regiones subdesarrolladas o en desarrollo más lento, por estratos menos integrados en las sociedades industriales, por clases que reclamaban sus beneficios pero no los recibían.

Así, las doctrinas saint-simonianas sufrieron una fisión binaria que persiste hasta hoy, dividiéndose en dos sistemas teóricos básicos. Un aspecto de la obra de Saint-Simon fue continuado por sus discípulos franceses Enfantin y Bazard; estos lo convirtieron en el «saint-simonismo», el cual, una vez fundido con las infraestructuras del romanticismo y el hegelianismo alemanes, contribuyó al desarollo del marxismo en la obra de Karl Marx, Friedrich Engels, Karl Kautsky, Nicolai Bujarin, Leon Trotsky y V. I. Lenin. Allí donde renovó sus contactos con el hegelianismo, se expresó en la obra de Georg Lukács, Antonio Gramsci y en la escuela alemana contemporánea de «sociología crítica» de Francfort, en la que participan Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Leo Lowenthal, Erich Fromm y Jurgen Habermas. De tal modo, una tendencia de la fisión binaria de la sociología occidental creó una tradición proteica cuyo tema persistente ha sido la crítica de la sociedad moderna en nombre de las potencialidades humanas y su realización. La otra tendencia de esta fisión cristalizó en un comienzo en la sociología positivista, que dio base a la sociología académica convencional, cuando, a partir de Comte y a través de Emile Durkheim y la antropología inglesa, se convirtió en una de las fuentes fundamentales a que recurriría Talcott Parsons para su síntesis teórica. Esta persistente tradición de la sociología académica tiene como tema permanente la necesidad del orden social y del consenso moral.

10 H. de Saint-Simon, *Social Organization, op. cit.*, pág. 4.

El positivismo y el funcionalismo posterior

El funcionalismo moderno, que surgió más tarde, en los períodos tercero y cuarto de la síntesis sociológica, tiene parte de su herencia en el positivismo sociológico. Si bien renuncia a ciertos supuestos importantes para el positivismo anterior —en particular su evolucionismo y su teoría del retraso cultural— ha permanecido siempre leal al «concepto programático» central del positivismo —la preocupación por las funciones «positivas» de las instituciones— así como a determinados *sentimientos* básicos concomitantes con él. El término «positivo» es un concepto programático dotado de resonancia como los que se encuentran en el núcleo de todas las teorías sociales importantes. Captar dicho concepto programático, discernir sus supuestos fundamentales acerca de ámbitos particulares y los sentimientos que lo impregnan, equivale a captar en gran parte, el poder, el *pathos* y el atractivo de la teoría. Para Saint-Simon y para Comte, lo «positivo» tenía por lo menos dos implicaciones fundamentales: por una parte, se refería a lo cierto, al conocimiento certificado por la ciencia; por la otra, era lo opuesto a lo «negativo», es decir, a las ideas «críticas» y «destructivas» de la Revolución Francesa y los *philosophes*. De acuerdo con esto último, el positivismo se ocupó, desde sus comienzos, de poner de relieve lo «bueno» que pudiera haber en las instituciones y las costumbres; se concentró en su aspecto constructivo, funcional, útil. En las formulaciones de Saint-Simon, sin embargo, el positivismo francés nunca aceptó el supuesto de que «lo que una vez fue útil lo será siempre». El optimismo de Saint-Simon no era un optimismo panglosiano para el cual este es el mejor de todos los mundos posibles sino más bien una visión del mundo social según la cual este era incompleto y adolecía de inmadurez. Fue, pues, un funcionalismo condicional, pues no temía criticar lo que consideraba como vestigios residuales de un pasado social arcaico que aún obstaculizaba el progreso. Propiciaba, además, nuevos ordenamientos sociales más en armonía con la industria moderna que, según se esperaba, podría unificar la sociedad. Adoptó, por consiguiente, una posición más crítica que la que caracterizó al funcionalismo posterior. Pero en sus nuevas formulaciones académicas, particularmente en Comte, el positivismo tendió sobre todo a atenuar las críticas dirigidas por los *philosophes* contra casi todas las instituciones del antiguo régimen. En la medida en que lo «positivo» implicaba un énfasis en la importancia del conocimiento científicamente certificado, utilizaba la ciencia social como una retórica, que podía proporcionar una base para la certeza en las creencias y lograr el consenso en la sociedad. Bajo la formulación del «fin de la metafísica», predicaba el «fin de la ideología». En otras palabras, el positivismo partía de la premisa de que la ciencia podía superar la variedad ideológica y la diversidad de creencias. En este espíritu, Comte había polemizado contra la concepción protestante de la libertad de conciencia ilimitada, sosteniendo que esta conduce a cada hombre a conclusiones diferentes y, de ese modo, a la confusión ideológica. En su opinión, esta desunificadora libertad de conciencia debía ser suplantada por una fe en la autoridad de la ciencia que restableciera el consenso social perdido, restableciendo, de tal modo, la unidad de la sociedad.

El positivismo comtiano, pues, manifestó la misma fascinación por el consenso y la cohesión social, así como por la permanente aunque oculta utilidad de las instituciones existentes, que más tarde caracterizó a Emile Durkheim y A. R. Radcliffe-Brown. Se llega a la culminación de esta perdurable herencia positivista en la teoría estructural-funcionalista de Talcott-Parsons, que E. A. Shils elogia con razón como una teoría «consensual». Al erigirse en campeones tanto del orden como del progreso, los comtianos tenían necesariamente que buscar el segundo dentro del marco de las instituciones de propiedad de la clase media y del nuevo industrialismo, a los que consideraban como básicamente sanos, aunque todavía incompletos. En esta continuidad de sentimientos esencialmente optimistas y de supuestos acerca de ámbitos particulares en el nivel de la infraestructura, el funcionalismo moderno es el heredero legítimo del positivismo sociológico del siglo XIX.

El cisma entre el síndrome cultural romántico y el utilitario

Además de la profunda división estructural entre la sociología académica y la marxista, se produjo otra ruptura cultural importante para la sociología, menos fácil de cristalizar. Esta división ha sido formulada a veces en términos nacionales (lo hizo, p. ej., Raymond Aron), como una diferencia entre las tradiciones intelectuales francesas y alemanas, o bien (p. ej., por Ernst Troeltsch) como una separación entre la tradición idealista alemana y la tradición, más positivista, de las demás naciones occidentales. Por mi parte, opino que esta ruptura se expresa solo superficialmente en términos nacionales, ya que implica tensiones culturales subyacentes en todas las naciones industriales de Occidente, que se manifiestan en diversos sectores culturales —la pintura, la música y el teatro— tanto como en la sociología.

Históricamente, un aspecto de esta división apareció en Alemania ya en el primer cuarto del siglo XIX, con el pleno surgimiento del movimiento romántico como tendencia opuesta al racionalismo, el materialismo, el positivismo y el utilitarismo; en síntesis, contra la cultura de la naciente clase media. Sin embargo, el romanticismo no era simplemente una oposición derechista reaccionaria a la clase media y su orden económico, sino que también tenía, por así decir, una apertura a la izquierda. Contenía potencialidades revolucionarias que se desarrollaron, por ejemplo, en la obra de Marx, a pesar de su desprecio por los románticos anteriores. El potencial revolucionario del romanticismo derivaba en parte de que, si bien era básicamente una crítica del industrialismo, *podía* también ser utilizado como una crítica del capitalismo y su cultura. Empero, como crítica del industrialismo en su período de ascenso, el romanticismo se prestó a ser utilizado contra la clase media por las viejas élites dispuestas a presentar batalla, en especial por la aristocracia, y *en ese contexto* era, a menudo, reaccionario.

El romanticismo, no obstante, era susceptible de ser combinado con una crítica proletaria de la clase media. Como dice Henri Lefebvre, había un romanticismo de izquierda, como lo había de derecha. El ro-

manticismo tendió a ser predominantemente reaccionario en sus efectos políticos cuando se opuso al primitivo desarrollo industrial; pero tuvo potencialidades liberadoras cuando trató de trascender las limitaciones de la cultura utilitaria de la clase media en las sociedades industriales *avanzadas*; cuando aceptó lo irracional o no racional como fuente de vitalidad, pero sin exaltarlo, y cuando no fue elitista. Una expresión de tal romanticismo ha sido el freudismo.

De diversas maneras, el romanticismo fue uno de los síndromes culturales alrededor de los cuales se desarrollaron estilos sociológicos bien distintos de los positivistas o de los metodológicamente empiristas. Las «sociologías románticas» han diferido tanto en la sustancia de su teoría como en su metodología, y han entrado en conflicto con otros estilos que emulan los modelos físicos, los de la ciencia avanzada. En otro libro trataré de probar que el romanticismo fue *una* de las principales influencias culturales que condujeron al desarrollo del marxismo. Con respecto a la sociología académica en Europa, su influjo más importante aparece en la obra de Max Weber, mientras que en lo que se refiere a la sociología norteamericana dicha influencia se ejerció por medio de George Herbert Mead y la «escuela de Chicago», por una parte, y de Talcott Parsons, por la otra.

Tercer período: la sociología clásica

La sociología clásica surgió durante el último cuarto del siglo XIX, período en que se consolidaba la industrialización, la organización en gran escala y un imperialismo creciente, antes de la Primera Guerra Mundial. Tuvo fuentes nacionales más diversificadas que el positivismo —inclusive un vigoroso desarrollo en Alemania— tanto como nuevas expresiones dentro de la misma tradición francesa. Sin embargo, cada fuente mantuvo un carácter relativamente nacional, con escasos conocimiento e influencia mutuos entre sus contribuyentes principales. Fue también —cosa importante— cada vez más institucionalizada dentro de los contextos universitarios de los diferentes países. Si el blanco polémico fundamental de la sociología positivista habían sido los *philosophes* y la Revolución Francesa, el que tuvieron en común los pensadores del período clásico fue el marxismo. Este constituyó la corriente intelectual más importante y el socialismo el principal proceso político, que, en calidad de antagonistas, peculiarizaron las preocupaciones capitales de los períodos primero y tercero en la evolución de la sociología occidental. La sociología clásica fue la gran adquisición de la clase media de Europa occidental, a fines del siglo XIX, cuando el empresario individual y competitivo estaba siendo suplantado por una organización industrial cada vez más vasta y burocratizada, y cuando, en general, la clase media se veía amenazada de manera creciente por el surgimiento del socialismo marxista.

Decadencia del evolucionismo y auge del funcionalismo

La sociología académica del período clásico se diferenció estructuralmente de varias maneras con respecto a la correspondiente al período positivista. Una de las diferencias más importantes fue el abandono del evolucionismo social, tanto en la obra de Emile Durkheim como en la de Max Weber, y su reemplazo por el estudio «comparativo». Esta es una de las razones por las cuales Herbert Spencer, con su tendencia evolucionista, no fue considerado posteriormente como un pensador característico del período clásico. En Alemania, como lo ejemplifica sobre todo Max Weber, los estudios comparativos se centraron principalmente en las sociedades europeas occidentales o en las grandes civilizaciones con escritura, como la de la India; en cambio, en Francia —p. ej., en la escuela de Durkheim— abordaron, cada vez más, materiales provenientes de las sociedades ágrafas; en esto fueron al encuentro de la antropología y llegaron a influir en el desarrollo de la antropología inglesa a través de la obra de A. R. Radcliffe-Brown. La declinación del evolucionismo y el surgimiento del funcionalismo fueron complementarios y modelaron el desarrollo tanto de la sociología como de la antropología.

El proceso que aleja del evolucionismo positivista y acerca al funcionalismo puede ser examinado en detalle en la obra de Durkheim, particularmente si se la compara con la de Comte. Tal vez el quid de la diferencia se relacionaba con el hecho de que Comte había experimentado, respecto del pasado, una profunda ambivalencia: al mismo tiempo, estaba más ligado a él que Durkheim y lo temía más. Comte había concebido la nueva sociedad positivista como una etapa apenas de un proceso evolutivo, aunque la más alta, según creía, que podía alcanzar la humanidad en su desarrollo. Sabía que en Francia, en su época, esta etapa superior no había nacido aún del todo y vacilaba todavía entre un futuro no del todo alcanzado y un pasado no del todo muerto. Según los primeros positivistas, la amenaza fundamental a la nueva sociedad provenía de los restos arcaicos del pasado que todavía mantenían su potencia en el presente inevitablemente incompleto e inmaduro. En síntesis, se postulaba una teoría del «retraso cultural».

En cambio, Durkheim, actuaba en una situación decididamente diferente, que moldeó de manera muy distinta su imaginación histórica. La sociedad industrial moderna se hallaba mucho más evolucionada en su época que en la de Comte; había alcanzado y sobrepasado el punto de despegue. Por lo tanto, la amenaza activa de las poderosas élites restauracionistas se había esfumado, aunque subsistían algunas instituciones «residuales». En suma, el peligro ya no era visto como algo perteneciente en esencia al pasado, sino más plenamente arraigado en el presente.

Uno de los campos en los que esto se expresó con mayor claridad fue el de la concepción de Durkheim respecto de las pautas de la herencia como una «supervivencia arcaica». Es evidente, sin embargo, que para Durkheim la herencia no tuvo, ni mucho menos, el sentido que para Saint-Simon había tenido la monarquía restaurada. Era inconcebible que Durkheim hiciera acerca de la herencia el mismo tipo de formulaciones que Saint-Simon respecto de la monarquía. Advirtió, sin em-

bargo, que la herencia originaba tensiones, y que ya no era históricamente necesaria, aunque estuviera arraigada de manera visible en el presente. En lo fundamental, su crítica de la herencia consistía en prever que desaparecería por su manifiesta inadecuación a otros aspectos de la sociedad, en particular su ética contractual, y por su efecto perjudicial sobre la moderna división del trabajo. Al concebirla como una «supervivencia», la comparó con un pez fuera del agua, condenado a morir de muerte natural, en lugar de algo que debiera ser activa y enérgicamente erradicado mediante un cambio revolucionario. Sería eliminada gradual y pacíficamente, paso a paso y sin dolor, mediante una eutanasia administrada por corporaciones sindicales, de tipo gremial. Suprimirla no exigía ningún conflicto sangriento.

Para Durkheim, pues, la amenaza básica a la sociedad moderna no provenía de restos poderosos del pasado, activamente hostiles y peligrosos para el presente. Estaba dispuesto a renunciar a esta mitad de la teoría positivista del retraso cultural, a abandonar la parte de ella que atribuía al pasado los males presentes. Repitámoslo: no se trataba de que no juzgara inquietante la herencia sino de que no la veía como una amenaza importante. Por cierto que no la consideraba tan importante, ni mucho menos, como el aumento de la *anomia*, o la declinación de una ética obligatoria que atemperara a los hombres. Su preocupación fundamental no fue la pobreza económica, sino la pobreza ética.

La cuestión importante es de qué manera veía Durkheim esta declinación de la ética. En particular, ¿la juzgaba en términos de la teoría del retraso cultural, como expresión de una insuficiencia natural en una sociedad joven, y que tarde o temprano sería superada *espontáneamente* por su propio proceso natural de maduración? No del todo. Su rechazo de esta postura estaba implícito en su esfuerzo planificado tendiente a superar *en ese mismo momento* el problema, mediante la organización deliberada de corporaciones sindicales. Esto implicaba que la «pobreza de moralidad» podía ser superada en el *presente*, sin que fuera necesario esperar al futuro. En síntesis, aunque nada en el presente hacía inevitable este remedio, tampoco había nada en él que lo hiciera imposible. El resultado dependía, no de un despliegue y una maduración futuros, sino del presente y de las decisiones que se adoptaran en él.

De tal modo, Durkheim *comenzaba* a superar por ambos extremos la teoría del retraso cultural. Lo más grave no era la amenaza del pasado ni el *forzoso* carácter incompleto del presente. Durkheim no tenía necesidad de condenar el pasado ni de confiar en el futuro, ya que en él las cosas no serían muy diferentes. En su opinión, los peligros realmente serios para la sociedad, que se basaban en la intrínseca insaciabilidad del hombre, seguirían siendo los mismos en todas las sociedades y permanecerían inmutables en el futuro. Desde su punto de vista, el socialismo no podía aportar ningún cambio significativo en lo que respecta al carácter esencial del hombre. Este sería siempre el mismo; en los hechos, no tenía sentido esperar del futuro un cambio radical en la sociedad. Por consiguiente, lo que importaba era el presente. En gran medida, esta tesis encerraba las mismas implicaciones que la de Max Weber sobre la industrialización moderna como algo esencialmente «burocrático», y su consiguiente predicción de que el socialismo sería

no menos burocrático que el capitalismo. En este aspecto, no había opción real entre el socialismo y la sociedad actual.

El socialismo y el marxismo habían adoptado una perspectiva temporal muy orientada hacia el futuro, al incorporar un punto de vista histórico y evolucionista en el cual se destacaba que la sociedad de esa época sería inevitablemente sustituida por otra en un todo diferente. A esto, Durkheim replicaba polémicamente que la ciencia social era demasiado inmadura para entrever el futuro. Fue precisamente en conexión con esta polémica contra el socialismo que formuló de la manera más explícita su oposición a una concepción evolucionista que tratara de predecir el futuro, así como su propia afirmación según la cual la sociología se ocupa del presente o del pasado. Comte había lanzado la consigna de «Orden y Progreso»; Durkheim, en contraste, se sintió obligado a insistir menos todavía que aquel en el «progreso», y llegó a dedicar sus energías casi exclusivamente al análisis del «orden». En suma, Durkheim comenzó a tronchar la orientación del comtismo hacia el futuro durante su polémica contra ese futuro concebido por el marxismo y el socialismo. Inició de este modo la consolidación de la sociología como ciencia social del presente sincrónico, que llegó a su culminación en el funcionalismo contemporáneo.

Al mismo tiempo que reducía la perspectiva orientada hacia el futuro del positivismo inicial, Durkheim comenzó también a revisar su concepción del pasado. En su distinción entre dos formas de sociedad —de solidaridad orgánica y de solidaridad mecánica— era evidente que la primera aludía ante todo a las modernas sociedades industriales. En verdad, tal distinción estaba destinada a ser, en cierto sentido, una defensa de su estabilidad intrínseca. La «solidaridad mecánica», en cambio, aludía a casi *todas* las sociedades anteriores, o al menos a muchas que habían existido en períodos muy diferentes. Este tipo de solidaridad agrupaba sociedades tan distantes entre sí y tan diferentes como el feudalismo y el tribalismo.

La dicotomía entre sociedades orgánicamente solidarias y sociedades mecánicamente solidarias era, en realidad, una distinción entre «ahora» y «antes». De esta manera se sacaba en lo conceptual a la sociedad industrial moderna de su previa ubicación en una serie multifásica de sociedades para utilizarla como punto central de referencia que daba su valor e interés a todo lo anterior. Se establecía al presente como una *isla* fuera del tiempo; el pasado ya no sería concebido como conteniendo sus propias graduaciones y desarrollos *temporales* significativos, sino tratado primariamente como un conveniente *contraste* con el presente más que como una preparación para él. El evolucionismo era reemplazado por los «estudios comparativos».

En ciertos aspectos, esto era similar a la tendencia comtiana a ver la sociedad positivista como la culminación del desarrollo evolutivo de la sociedad. Sin embargo, el sentido histórico del comtismo y del positivismo clásico en general había sido mucho más vigoroso, dando, en verdad, origen a nuevas escuelas historiográficas, como la de Augustin Thierry, discípulo de Saint-Simon. Aunque había considerado al pasado principalmente como una preparación para el advenimiento de la sociedad positivista, también había insistido en hacerle justicia, estudiando el proceso temporal, gradual y progresivo por el cual había surgido

finalmente el positivismo. En cambio, Durkheim atribuía poco valor al pasado, excepto cuando podía ayudarle, por comparación, a comprender el presente.
El hecho de que Durkheim abandonara el evolucionismo por los estudios comparativos tuvo una importante ventaja intelectual. Al perder toda importancia el que una sociedad pasada tuviera o no algún vínculo histórico conocido con el presente, se amplió el ámbito de las sociedades que podían ser consideradas de interés. Esto significó que la sociología ya no tenía que limitarse a la experiencia europea, ni siquiera a las grandes civilizaciones; ahora podía incluir en sus datos comparativos hasta las sociedades *tribales*. Fue en esta ampliación de sus estudios para incluir las sociedades tribales donde Durkheim logró un progreso intelectual muy importante con respecto a Comte. Sin embargo, este aumento del interés por las sociedades tribales no tuvo lugar en un vacío social, sino que coincidió con la creciente actividad de las potencias europeas en Africa y otras parte del mundo, y con la intensificación de la colonialización durante el siglo XIX. Ambos procesos —la colonialización europea de otros continentes y el desarrollo de la sociología de Durkheim en una dirección no evolucionista apta para incorporar estudios tribales— contribuyeron al cambio crítico que iba a producirse en la antropología, particularmente en la inglesa.

Diferencia entre las respuestas alemana y francesa al utilitarismo

La ampliación del concepto de «utilidad» iniciada por los positivistas fue impulsada e incorporada al funcionalismo por la obra de Durkheim, para luego difundirse en la antropología inglesa. La naciente teoría «funcionalista» procuraba demostrar que la persistencia o el cambio de cualquier institución o costumbre social debían ser comprendidos en términos de sus *actuales* consecuencias para las instituciones y las conductas circundantes, y explicados en términos de su ubicación en el conjunto de la sociedad de la que formaban parte y de sus contribuciones a ella. En otras palabras, «función» era una manera amplia y sutil de referirse a la *utilidad* de *todas* las relaciones, conductas y creencias «sociales» (y no solamente las económicas).
La atracción ejercida por el funcionalismo se ha basado, en parte, en su capacidad para reflejar de manera armónica los sentimientos prácticos, utilitarios, de hombres socializados en una cultura predominante de clase media, quienes piensan que las cosas y las personas deben ser y son legitimadas por su utilidad del momento. Divergiendo así, al mismo tiempo, de los sentimientos aristocráticos de despreocupación y tradicionalismo y de las críticas socialistas a la sociedad de clase media en cuanto entraña una explotación basada no en la utilidad, sino en el poder, el funcionalismo sociológico resultó afín a la clase media en su lucha contra las nuevas masas y, en caso necesario, contra las viejas élites. La ampliación revisionista del utilitarismo se produjo principalmente en Francia.
Pero el funcionalismo era totalmente ajeno a culturas que, como la

alemana, estaban imbuidas de romanticismo y de un soberano desprecio hacia la cultura de clase media: Weber rechaza el funcionalismo. Así, pues, la sociología alemana se caracterizó por una polémica radical contra el utilitarismo, y no por su ampliación o sublimación. Culminó, alrededor de los comienzos del siglo, en la sociología de la religión de Max Weber y destacó la importancia de las ideas en general y de la ética religiosa en particular como influencias que actuaban sobre el desarrollo social y la conducta humana. En lugar de explicar la acción social según sus funciones o consecuencias útiles, subrayó que los resultados sociales eran el producto de los esfuerzos de los hombres por adecuarse a ideas e ideales. Al igual que el romanticismo, Weber puso de relieve la autonomía e importancia de las ideas a las que los hombres adherían internamente, y la manera en que estas ideas moldeaban la historia. En gran medida, Weber se enfrentaba polémicamente a la concepción marxista según la cual las ideologías eran una adaptación «superestructural» a la «infraestructura» económica. Weber sostenía, por el contrario, que el sistema económico de Europa occidental, el capitalismo, era la consecuencia no prevista de la conformidad con la ética protestante.

Weber evaluó las tradiciones utilitarias de la cultura de clase media con más hostilidad que Durkheim; este, a su vez, lo hizo de manera más crítica que los sociólogos de la época positivista. Tanto Weber como Durkheim admitían la importancia de los valores morales en cuanto a producir consecuencias profundas, aunque no buscadas: para el primero, el capitalismo; para el segundo, el suicidio. De tal modo, ambos destacaban la importancia de lo *no racional* en los hombres. Sin embargo, sus concepciones de los valores morales diferían en aspectos importantes. Durkheim subrayaba la función inhibitoria y restrictiva de los valores morales, en los cuales veía límites a los apetitos de los hombres, y, por consiguiente, una manera de impedir la insaciabilidad anómica. Weber, en cambio, se inclinaba por acentuar la significación impulsante y motivacional de los valores morales, a los que consideraba estímulos de los esfuerzos humanos. Para Weber, los valores expresan y encienden las pasiones, en lugar de restringir los apetitos.

Durkheim destacaba, además, el papel de los valores morales, si son compartidos, como fuente de solidaridad social y específicamente «mecánica»; según Weber, los hombres eran llevados a entrar en conflicto en defensa de sus valores divergentes. Para Durkheim, pues, los valores morales eran fuerzas mantenedoras de pautas y equilibradoras en lo social, mientras que Weber daba mayor importancia al poder de dichos valores para alterar los límites, pautas y equilibrios establecidos. Según Weber, los valores eran significativos en cuanto daban sentido y propósito a la vida individual; tenían una significación humana. Según Durkheim, en cambio, su significación era principalmente social: contribuían a la solidaridad de la sociedad y a la integración de los individuos en esta.

En la diversidad de enfoque sobre los valores de Durkheim y Weber subyacía la diferencia en sus críticas de la cultura utilitaria. Durkheim temía que esta desencadenara los apetitos e infundiera a los hombres una sed insaciable de satisfacciones y adquisiciones materiales. De hecho, veía en el industrialismo un proceso generador de turbulencias,

anarquizante; destructor, en suma, del orden social. La preocupación de Weber era la opuesta. Su temor esencial no se refería al desorden social, sino a la entropía, a la falta de vitalidad, de dinamismo, de apasionada participación. Aunque admitía sin vacilar la eficiencia y productividad de la sociedad burocrática moderna, temía que esta acarreara una rutinización de la vida, en la cual los hombres se acomodaran a la maquinaria social convirtiéndose en grises engranajes sin vida. Lo que más temía Weber no era la amenaza al orden social, sino que se lograra crear un orden social tan poderoso que resultara autónomo con respecto a los hombres; en resumen, le preocupaba el problema de la alienación humana en una sociedad utilitaria. En cambio, Durkheim veía en esta misma exterioridad y autonomía de las estructuras sociales una condición normal y saludable, necesaria para refrenar a los hombres. Al insistir en la *utilidad* de la división del trabajo, Durkheim adoptó la posición de un utilitarismo sublimado y revisionista. Destacó que tal división no solo era económicamente útil, como manera de aumentar la productividad, sino que tenía también otra función o uso de mayor importancia: la de producir solidaridad social y, específicamente, «orgánica». La división del trabajo lograría esto, no tanto acrecentando las satisfacciones individuales de los hombres, sino haciéndolos dependientes unos de otros y estimulando en ellos un disciplinario sentido de dependencia con respecto a la totalidad social. Serviría para poner freno a los hombres. En condiciones «normales», la nueva cultura utilitaria podía tener un efecto benigno. Pero, agregaba Durkheim, la organización moderna de la división del trabajo no era todavía normal; hacía falta una nueva ética que refrenara los apetitos, regulara e interconectara las especializaciones ocupacionales e hiciera que los hombres aceptaran voluntariamente funciones y recompensas desiguales. La solidaridad de las sociedades modernas requería una ética compartida que lograra esto, pues solo una fuerza moral sería voluntariamente aceptada por los hombres. Vale decir que, de hecho, Durkheim concentraba su enfoque de la moralidad, así como de la división del trabajo, en su importancia funcional en cuanto era necesaria y útil para proteger la sociedad y el orden social.

Para Durkheim, la moralidad es lo que contribuye a la solidaridad social o es útil para ella. La concebía, entonces, de una manera congruente con el sentimiento burgués de lo útil. Lejos de ser simplemente uno de los refinamientos superiores de la cultura, un lujo elegante, pero inútil, la moralidad era tenida por esencial para la existencia social. Como quienes afirman que «nada es más práctico que una buena teoría», Durkheim quería decir que nada es más útil para la sociedad que la ética. De tal modo, y pese a toda su polémica contra lo que consideraba correctamente como el utilitarismo de Saint-Simon, su propia crítica estaba limitada por sentimientos utilitarios de clase media de los más difundidos. Tal legitimación de la ética habría sido inaceptable para Weber, quien veía su justificación esencial en el *significado* que daba a la vida, más que en su utilidad para la sociedad.

En el fondo, el funcionalismo procuraba demostrar que las costumbres, relaciones e instituciones sociales persistían solo por el hecho de que cumplían alguna «función» social, vale decir, por su utilidad del momento, aunque quienes participaban en ellas no la advirtieran. Los funcionalistas sugerían así que, si los ordenamientos sociales persistían, esto solo era posible porque facilitaban intercambios que beneficiaban a todas las partes interesadas. Sin embargo, los funcionalistas solían omitir tener en cuenta algo que, desde la perspectiva marxista, es fundamental: si lo que se recibe corresponde en alguna medida a lo que se da. En síntesis, el funcionalismo eludía el problema de la «explotación», o sea, de dar menos que lo que se recibe, limitándose en cambio a sostener que los ordenamientos sociales que perduran deben estar contribuyendo, en alguna medida y de algún modo, al bienestar de la sociedad. Al funcionalista, sociólogo o antropólogo, le correspondía aplicar su ingenio para descubrir cómo se lograba esto. El lema implícito del funcionalismo era: Supervivencia implica utilidad actual; ¡buscadla!

Así, el funcionalismo sirvió para defender sobre bases *no tradicionales* los ordenamientos sociales existentes, contra la crítica de que se basaban en el poder o la fuerza. Desde la perspectiva funcionalista, las cosas encerraban una tácita moralidad que justificaba su existencia: la de la utilidad. Los funcionalistas procuraban también demostrar que, aunque determinados ordenamientos no fueran económicamente útiles, podían serlo en otros planos no económicos; en suma, que podían ser *socialmente* funcionales. Intentaban demostrar así que los nuevos ordenamientos económicos, tales como la intensificada división del trabajo, eran ventajosos, no solo para el beneficio egoísta individual, sino también socialmente útiles, pues contribuían a la solidaridad misma de la sociedad. Por ello, desde el positivismo hasta el funcionalismo, la sociología incorporó la norma del utilitarismo social: utilidad para la sociedad.

Solo se pasará por alto esta continuidad del positivismo al funcionalismo si no se distingue el utilitarismo filosófico del utilitarismo popular, cultural. Este último no se refiere únicamente a la conducta *destinada* a ser útil, y que sigue deliberada y racionalmente cursos de acción tendientes a obtener los mejores resultados deseados; este no es sino un tipo de utilitarismo que podría ser denominado «previsor» o racional. Existe, sin embargo, otro tipo de utilitarismo popular de clase media, un utilitarismo «retroactivo», que juzgaba los ordenamientos sociales en función de sus actuales consecuencias, y que estaba muy dispuesto a creerlos legítimos siempre que fueran útiles, sin insistir en que dicha utilidad estuviera planificada de antemano. Esto aparece con claridad en la economía política del siglo XVIII, según la cual las decisiones individuales en el mercado tenían consecuencias ventajosas, aunque no buscadas, para la sociedad en su conjunto; en otras palabras, que «los vicios privados acarrean beneficios públicos». De tal modo, el utilitarismo popular traía consigo una preocupación por juzgar las acciones en términos de sus consecuencias útiles, aunque sin exigir siempre que estas fueran previstas antes de tener lugar.

Tanto en el utilitarismo previsor como en el retroactivo, el criterio del juicio era lo útil. El centro de la polémica burguesa contra el tradicionalismo de los antiguos regímenes residía en el sentimiento para lo útil, no en la teoría filosófica del utilitarismo. El utilitarismo popular sirvió para separar los parásitos ociosos del antiguo régimen de la clase media laboriosa, a cuyas nuevas exigencias políticas dio justificación.

El problema de la antropología y la sociología en Inglaterra

Es necesario relacionar las reflexiones hasta aquí expuestas con ciertas peculiaridades de la ciencia social en Inglaterra: el funcionalismo fue inicialmente incorporado, no a la sociología inglesa, sino a la antropología; en verdad, hace muy poco que dicho país ha elaborado una sociología académicamente institucionalizada como tal. La ausencia de una sociología funcionalista y el débil desarrollo institucional de la sociología en general pueden parecer desconcertantes desde un punto de vista como el nuestro, que destaca el vínculo entre la sociología funcionalista y el utilitarismo. En efecto, uno de los procesos intelectuales que distinguieron a la clase media británica fue precisamente su utilitarismo. ¿Por qué, pues, existe en Gran Bretaña una antropología funcionalista, pero no una sociología funcionalista? Esto requiere ser explicado con cuidado, de manera de no contradecir la presencia de la sociología funcionalista en otros contextos. O sea que tal explicación debe dar cuenta de la existencia de una sociología funcionalista en ciertos casos, así como de su ausencia en otros.

Aquí resultan valiosas y pertinentes las ideas de Perry Anderson sobre este problema. Sugiere este autor que la clase media inglesa, «traumatizada por la Revolución Francesa y temerosa del naciente movimiento obrero», se adaptó a la aristocracia de su país.[11] En lugar de disputar la hegemonía a la aristocracia, la clase media británica se fusionó con ella formando una clase gobernante «mixta». Por consiguiente, la cultura permaneció bajo la influencia aristocrática, y, de tal modo, el utilitarismo de la clase media nunca llegó a ser la influencia *cultural* predominante. «La ideología hegemónica de esta sociedad fue una combinación mucho más aristocrática de "tradicionalismo" y "empirismo", de tono intensamente jerárquico y que reflejaba con exactitud la historia de la clase agraria dominante».[12]

La aristocracia inglesa, en suma, promovió una cultura que no armonizaba con una justificación utilitaria de su propia situación preponderante. El mandato de que gozaba nunca se basó principalmente en su utilidad para la sociedad o para las otras clases, ni en las funciones sociales que cumplía. (Tuvo que ser un sociólogo norteamericano, E. A. Shils, quien propusiera semejante concepción de la monarquía inglesa.) Como otras aristocracias, la inglesa no consideraba que su situación social estuviera justificada por su laboriosidad ni por su

11 P. Anderson, *New Left Review*, julio-agosto de 1968, pág. 12.
12 *Ibid.*, pág. 12.

empeño en alcanzar logros especiales, sino por su refinada educación y crianza, por el don heredado que le otorgaba una confiada sensación de superioridad «natural». La preeminencia y las prerrogativas de la aristocracia eran atribuidas a lo que la historia había hecho de ella, a lo que *era*, y no simplemente a lo que *hacía* en la sociedad. Tal aristocracia sería subvertida y no respaldada por una sociología que incorporara los sentimientos de utilidad y legitimidad de la clase media, como ya lo había expresado la parábola de Saint-Simon sobre la súbita muerte de la Corte francesa.

Una sociología funcionalista sería discordante con los modos tradicionales de legitimación de la aristocracia inglesa. Además, resultaría poco atractiva para la clase media británica, o al menos para su capa superior, que se fusionaba con esa aristocracia, alcanzaba su estilo de vida mediante casamientos y dinero, aceptando así como legítimos su linaje y las «conexiones» familiares, y ubicándose, en general, bajo su hegemonía *cultural*.

Este hecho explica la ausencia de una sociología funcionalista en Gran Bretaña, pero no aclara por qué casi no ha existido allí una sociología académicamente poderosa. Perry Anderson sugiere que esto se relaciona con la falta de una tradición marxista vigorosa:

«La amenaza política que tanto influyó sobre el nacimiento de la sociología [yo diría de la sociología clásica] en el continente —el ascenso del socialismo— no se materializó en Inglaterra (...) Por ello, en Gran Bretaña la clase dominante nunca se vio obligada, por el peligro del socialismo revolucionario, a elaborar un pensamiento totalizador de signo contrario».[13]

Resumiendo en términos de mis propias formulaciones anteriores: la sociología funcionalista es una teoría social que corresponde a la necesidad, por parte de la clase media, de una justificación ideológica de su propia legitimidad social, y a su anhelo por mantener una identidad social que la distinga de la aristocracia establecida, al menos donde esta existía. Por consiguiente, una sociología funcionalista no podría ser afín a una clase media como la británica que, fusionada con la aristocracia bajo la hegemonía cultural de esta, no buscó una justificación ideológica específica de su legitimidad, puesto que adoptó la de la aristocracia y, lejos de pretender conservar una identidad social independiente y propia, procuró disolverse en aquella. De manera análoga, durante el período clásico, la influencia y legitimidad internas de la clase media inglesa no fueron amenazadas por un socialismo revolucionario poderoso o un marxismo sistemático que la moviera a formular una defensa teórica sistemática de sí misma y de su sociedad.

El funcionalismo en la antropología inglesa

El papel decisivo que llegó a desempeñar el funcionalismo en la antropología inglesa fue aceptable en esas condiciones sociales porque su

13 *Ibid.*, págs. 14-15.

principal interés no residía en la sociedad inglesa *interna*, sino en sus colonias del exterior. A este respecto, la antropología funcionalista inglesa continúa la tradición establecida por el anterior evolucionismo inglés:

«En términos generales, es válido afirmar que los teóricos sociales evolucionistas, sin excepción, eran capaces de advertir las funciones sociales de prácticas irracionales, absurdas y supersticiosas únicamente cuando eran ajenas, o por lo menos, cuando estando presentes en su propia sociedad solo eran transitorias».[14]

La antropología evolucionista inglesa había sido, en gran medida, una asimilación libresca de fuentes secundarias suministradas por historiadores, viajeros y administradores, y no dispuso de fondos para efectuar investigaciones de campo ni para ayudar al investigador. Como Huxley escribía a A. C. Haddon, en 1880: «No veo cómo un devoto de la antropología puede ganarse el pan . . . y ni hablemos de la manteca».[15] La antropología evolucionista se formó en el período de la dominación inglesa, durante la consolidación del imperio. Había sido creada por una sociedad que tenía gran parte del mundo como dominio, proveedor de mano de obra y mercado propio; en síntesis, surgió en el mundo de una clase media confiada y en ascenso, con sólidas perspectivas. El funcionalismo, en cambio, apareció después de la Primera Guerra Mundial, es decir, contra el telón de fondo de un violento desafío al dominio y al imperio inglés; cuando ya no se daba por sentada la preeminencia inglesa; cuando los ingleses ya no podían estar seguros de que su propia sociedad representaba la culminación de un proceso evolutivo desde cuya altura podían contemplar benévolamente a los pueblos «inferiores». Después de la Primera Guerra Mundial, el porvenir inglés era sentido como incierto e imprevisible; las dudosas perspectivas impedían pensar en el mañana. En ese marco, ya no se podía augurar el progreso inevitable de las colonias atrasadas en su común evolución futura; ahora la tarea era conservar las colonias y mantenerlas bajo control. La optimista confianza en el progreso fue reemplazada por el sombrío problema del orden.

Además, si ahora no era seguro, ni mucho menos, que las prácticas «absurdas» de la sociedad inglesa interior contemporánea fueran imperfecciones transitorias que el progreso inexorable eliminaría con suavidad, ¿cómo era posible presenciarlas con satisfacción? El funcionalismo vino a explicar que, en realidad, no eran en absoluto absurdas, sino que poseían una utilidad *oculta* y eran, en el fondo, funcionales. Surgió, pues, en una Europa dominada por la sensación de la precariedad de la sociedad y el temor de que cualquier interferencia en el *statu quo* pudiera tener como consecuencia ramificaciones peligrosas. Así, en uno de sus primeros artículos, Malinowski sostuvo que la cultura es una totalidad integrada, constituida por partes interdependientes; sugería que si se tocaba cualquiera de ellas se arriesgaba un derrumbe gene-

14 J. W. Burrow, *Evolution and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, pág. 226.
15 Citado en *ibid.*, pág. 86.

ral.[16] De tal modo, la aparición del funcionalismo correspondió, particularmente en la antropología, a la cambiante estructura de sentimientos que se generalizaba en Europa.

Los dos principales antropólogos que se inclinaron por una antropología totalmente funcionalista fueron A. R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski. Ambos fueron profundamente influidos por la obra de Durkheim, aunque cada uno de ellos de diferente manera. Radcliffe-Brown desarrolló la antropología funcionalista de modo muy similar a la obra de Durkheim, ya que la hizo girar alrededor del problema del orden social en las sociedades primitivas. Casi no hay ninguna institución de la sociedad primitiva que Radcliffe-Brown no haya examinado principalmente en función de su utilidad para la solidaridad social, ya se trate de la danza o de la procuración de los medios de subsistencia.

Malinowski, en cambio, se empeñó en una persistente polémica contra Durkheim, debida en especial a la tendencia de este último a espiritualizar y reificar la sociedad. Malinowski trató de vincular las instituciones sociales con las necesidades de la especie, concibiendo a estas últimas como focos a cuyo alrededor se desarrollan aquellas. Precisamente esa tendencia reduccionista de Malinowski a buscar las raíces de las instituciones sociales en las necesidades comunes de los individuos fue lo que en un principio resultó más aceptable para los ingleses, ya que armonizaba con las persistentes tradiciones del empirismo e individualismo británicos; en verdad, era incluso compatible con la versión de Spencer del evolucionismo, según la cual «todo fenómeno que aparece en un conjunto de individuos se origina en alguna cualidad del hombre mismo».[17]

Sin embargo, y pese a su individualismo, en las ideas de Malinowski había también un rastro de influencia marxista; despojada del reduccionismo, su concepción de las instituciones sociales basadas en necesidades universales del individuo repetía la preocupación de Marx por las características propias de la «especie» como puntos centrales del desarrollo social. En otros aspectos resulta más evidente aún que Malinowski ha adoptado ideas de Marx, aunque, de manera característica, no lo reconozca. Por ejemplo, subrayó que la magia negra es un instrumento de control social, accesible, principalmente, en las sociedades primitivas, para quienes tienen poder y riquezas y no de manera uniforme para todos. Insistió en que el «complejo de Edipo» no es universal, aduciendo que la forma que asumió en las islas Trobriand —donde el niño siente hostilidad hacia su tío y no hacia su padre— se debía al *poder* que tiene el tío sobre él y a la autoridad restrictiva que ejerce. Polemizó también contra la concepción de Durkheim acerca de las fuentes de la solidaridad social, afirmando que, aun en las sociedades primitivas, esta no responde al temor reverente que se guarda hacia la «conciencia colectiva» del grupo, sino a las pautas prácticas de reciprocidad mediante las cuales los miembros del grupo *intercambian gratificaciones*. Típicamente, al tratar de explicar cómo funcionaban y se imponían en la práctica las normas primitivas, señaló

16 B. Malinowski, «Etnology and Society», *Economica*, vol. 2, págs. 208-19.
17 J. W. Burrow, *Evolution . . .*, *op. cit.*, pág. 199.

que no se trataba de un proceso automático: el grupo en su conjunto no reaccionaba con hostilidad colectiva ante quienes ofendían sus creencias morales; en cambio, mediaban en la reacción los intereses creados de individuos que sufrían de manera personal y directa como resultado de la conducta del transgresor.

La diferencia entre Malinowski, con sus resabios de marxismo, y Radcliffe-Brown, de mayor ortodoxia durkheimiana, queda compendiada en sus diferentes enfoques de la magia. Malinowski señaló que el pueblo por él estudiado —el que habitaba las islas Trobriand— tendía a emplear más magia cuando emprendía riesgosas expediciones de pesca en mar abierto, que cuando pescaba en las aguas mejor protegidas de las lagunas. Deducía de esto que la magia actuaba disminuyendo las mayores ansiedades provocadas por la pesca en mar abierto, y se la utilizaba menos en la pesca en lagunas porque allí la situación era más controlable. Sostuvo que la magia, en general, servía para reducir ansiedades que no eran tecnológicamente controlables, permitiendo así a los hombres llevar a cabo sus tareas. En cambio, Radcliffe-Brown, que dedicó su atención a las prácticas mágicas que rodean el momento del nacimiento y la conducta familiar, llegó a la conclusión de que la magia no *reducía* las ansiedades, sino que, en realidad, las aumentaba, *solemnizando* así a las actividades con que se relacionaban. Por consiguiente, Malinowski atribuía a la magia la función de permitir que los hombres se ocuparan de sus cosas y efectuaran su trabajo, mientras que Radcliffe-Brown, en un espíritu bastante durkheimiano, le atribuía la de infundir en ciertas actividades sentimientos de solemnidad, temor reverente y humildad, comunicando ceremonialmente el acentuado *pathos* que la sociedad otorgaba a tal actividad.

Sin embargo, Malinowski y Radcliffe-Brown coincidían en una postura antievolucionista. Una práctica, costumbre o creencia debía ser interpretada según sus funciones presentes y actuales en la sociedad circundante. De hecho, nada debía seguir siendo considerado como una «supervivencia arcaica», vale decir, que nada debía ser interpretado como una reliquia anteriormente útil, pero que ya no lo era. El antropólogo no debía mirar más al pasado para comprender el presente. No debía reconstruir dudosas etapas evolutivas donde pudiera ubicar e interpretar cosas aún observables en el presente, con el fin de explicar su condición actual. En resumen, ambos asestaban un golpe mortal a la teoría positivista del retraso cultural.

Malinowski y Radcliffe-Brown son el puente entre Durkheim y la moderna sociología funcionalista. Aunque los funcionalistas contemporáneos han tratado de purificar sus disciplinas de los «supuestos innecesarios» que atribuyen a dichos antropólogos, su perdurable influencia no puede ser sobrestimada. Por lo menos, la antropología funcionalista consolidó firmemente la orientación antievolucionista y *comparativa* que había comenzado a apuntar en Durkheim. Los sociólogos funcionalistas posteriores fueron profundamente influidos por la polémica de los antropólogos contra el evolucionismo, en especial allí donde coincidía con un vector similar de su propia tradición sociológica. La sociología funcionalista moderna del cuarto período emergió despojada de intereses históricos centralizados, sin interés en sondear el futuro, y sumergida en un presente intemporal.

Habiendo adoptado el punto de vista ahistórico de una antropología funcionalista que a menudo no tenía otra opción, puesto que estudiaba sociedades sin una historia escrita, la sociología funcionalista rompió totalmente con el evolucionismo y adoptó esa concepción incluso respecto de sociedades alfabetas, sobre las cuales existían amplios registros históricos. Influidos por la confianza de la antropología social en los métodos de observación de campo directa de procesos sociales en marcha, los sociólogos funcionalistas tendieron cada vez más a limitarse a lo que era posible observar de manera directa, pero no lograron lo que podían lograr muchos antropólogos: estudiar sociedades enteras vistas como totalidades. Los antropólogos podían hacerlo, pese a que empleaban exclusivamente observaciones detalladas y directas, porque, a menudo, las sociedades que estudiaban no estaban integradas más que por algunos cientos de personas. A los sociólogos, en cambio, comprometidos a utilizar tales métodos y a eludir la dimensión histórica, les resultaría cada vez más difícil estudiar sociedades como totalidades. Además, los antropólogos funcionalistas solían investigar sociedades que no habían elaborado todavía una política moderna. De hecho, así como Durkheim parecía haber depurado el funcionalismo de la religión, también los antropólogos funcionalistas parecían haberlo depurado de toda vinculación política. El funcionalismo no solo se había secularizado, sino que estaba a punto de volverse inocuo. Por supuesto, no era posible utilizar las sociedades primitivas para estudiar problemas modernos, como los de la evolución del socialismo moderno, el industrialismo o la lucha de clases. No obstante, había otros problemas de interés contemporáneo que los antropólogos podían haber estudiado, si les hubiera interesado hacerlo. En gran medida optaron por ignorar esos problemas, sobre todo los referentes al imperialismo y a las condiciones subyacentes en las luchas de los pueblos coloniales por su independencia nacional. Si eludieron estas cuestiones, no fue por ausencia de oportunidades, sino porque esta antropología operaba dentro del contexto de un imperialismo y un colonialismo que se hallaban bajo creciente presión.

Así, pues, cualesquiera hayan sido sus intenciones intelectuales, a menudo la tarea societal, subsidiaria, de esta antropología fue facilitar la administración de poblaciones tribales, cuyas costumbres diferían en forma radical de las de los administradores ingleses, para quienes resultaban inquietantemente desconocidas. De tal modo, la antropología funcionalista vivió una especie de doble vida. Si bien los antropólogos fueron útiles para el colonialismo inglés, también, a menudo, se consideraron como protectores paternalistas de las instituciones y la cultura tribales indígenas. Con frecuencia intentaron defender las instituciones nativas contra la indignación moral y la conveniencia política de los administradores ingleses. Dentro de este espíritu, por ejemplo, Malinowski defendió la magia negra de los habitantes de las islas Trobriand, a la cual consideraba un instrumento indígena de control social que, como tal, los administradores ingleses no debían atacar por un prurito moral.

La antropología funcionalista se basó en el estudio de las culturas dominadas, muchas de las cuales estaban lejos de su independencia nacional y su industrialización, objetivo al que sus administradores colonia-

les no querían que se acercaran. Estos no tenían como tarea promover el cambio, sino mantener las cosas estables y ordenadas. Y querían lograrlo con un mínimo de inversión en el aparato estatal y el menor costo en la regulación y la administración. Las colonias, después de todo, no debían dar pérdida. Por consiguiente, los administradores ingleses deseaban y daban la bienvenida a un sistema social nativo que fuera ordenado y se bastara a sí mismo; la antropología funcionalista, que se ocupaba de estos problemas, era útil y provechosa.

Sin embargo, aunque tanto administradores como antropólogos querían que estas culturas siguieran siendo como eran, los administradores deseaban, además, que los nativos pagaran impuestos y estuvieran disponibles como mano de obra. Estas políticas, por supuesto, resultaban contradictorias: era inevitable que el contacto de los nativos con los valores y la tecnología ingleses provocara cambios. Al principio, por lo general, la antropología funcionalista dedicó poca atención a las relaciones entre el poder colonial y la sociedad nativa, y cuando lo hizo las consideró habitualmente como una forma de «contacto cultural», visto desde la perspectiva de su impacto desorganizador sobre la sociedad nativa. La antropología funcionalista no concibió a las sociedades nativas como en vías de una legítima evolución, tal como los primeros sociólogos positivistas, por ejemplo, habían considerado a la Francia del siglo XIX. No daban por sentado que esas culturas estuvieran destinadas a industrializarse o a conquistar su independencia. A menudo aconsejaban tolerancia con las instituciones nativas y trataban de conservarlas, por motivos unas veces románticos y otras simplemente humanitarios.

Aunque, en algunas ocasiones, la antropología funcionalista criticó las prácticas inglesas respecto de las instituciones nativas, se trataba de una crítica marginal, que no solía objetar a la dominación europea como tal, procurando solamente que dicha dominación estuviera mejor informada y más controlada. Por consiguiente, no era habitual que adoptara una actitud crítica frente a las instituciones nativas, y sí que las defendiera de una manera romántica. Por ende, su actitud básica tanto hacia las sociedades europeas como hacia las nativas era esencialmente compatible con el mantenimiento de la dominación europea y con los impedimentos para la autonomía política y la industrialización de las regiones coloniales. Esto, a su vez coincidía con la política básica del colonialismo. Si bien algunos antropólogos funcionalistas se atribuían como tarea societal la de educar a los administradores coloniales, ninguno de ellos consideró su deber aconsejar a los revolucionarios nativos. Al examinar la antropología inglesa, es fundamental comprender la imagen aristocrática que tenían de sí mismos quienes la practicaban y los administradores que eran su público. Como señala Duncan Macrae: «Esta materia (...) tiene prestigio. Se relaciona con la administración colonial, carrera tradicionalmente destinada a gente bien nacida (...)».[18] El hecho de que Malinowski fuera descendiente de la aristocracia polaca nunca fue una traba para su carrera ni le impidió actuar en la sociedad inglesa. En verdad, sus ideas se basaban, a menudo, en supuestos afines a los de la aristocracia. Veía a quienes de-

18 Citado por P. Anderson, *New Left ...*, *op. cit.*, pág. 48.

seaban proscribir la guerra entre poblaciones nativas más o menos con los mismos ojos con que los aristócratas cazadores de zorros veían a quienes pretendían impedirles practicar su deporte; tenía una comprensión aristocrática del valor práctico de la religión para el mantenimiento del orden social y, como Burke, confiaba en la sabiduría de la tradición. «Si destruís la tradición —advertía— privaréis al organismo colectivo de su capa protectora, y lo entregaréis al lento e inevitable proceso de la extinción».

De tal manera, los supuestos aristocráticos se combinaban con una concepción de la sociedad en la que esta aparecía como un organismo conformado por los usos o funciones que cada parte aporta a las otras. En realidad, Malinowski movilizó los tradicionales supuestos burgueses relativos a la utilidad para defender la sociedad nativa contra la crítica de esa misma *moralidad* de clase media a la cual denominaba «mentalidad convencional y provinciana de la clase media». Podríamos decir que en Malinowski se oye un sonido principal y un sonido de fondo. Bajo su desprecio de aristócrata por el provincianismo de la moralidad de clase media aparecía una apreciación de la posible universalidad del utilitarismo de dicha clase, y bajo la defensa explícita de las instituciones nativas, que hacía el antropólogo, asomaba la tácita defensa de las instituciones aristocráticas que hacía el aristócrata.

Malinowski examinaba, pues, las instituciones nativas desde el punto de vista del aristócrata que había dentro del antropólogo, con un sentido subyacente de la afinidad entre las costumbres de la aristocracia y de los nativos: el dinosaurio llamaba al dinosaurio. Esta afinidad intuida derivaba del hecho de que las costumbres de ambos grupos eran vulnerables a una crítica popular que podía condenar unas y otras por arcaicas, anticuadas e inútiles. De este modo, las opiniones de Malinowski acerca de las costumbres de un grupo reflejan sus opiniones sobre las del otro; su defensa de las costumbres nativas tiene repercusión en la defensa de las costumbres aristocráticas. Su insistencia en la funcionalidad de *todas* las costumbres —su «funcionalismo universal»— fue una formulación generalizada de un impulso más limitado: el de defender precisamente aquellas instituciones que para la clase media parecían desprovistas de utilidad. Fue, sobre todo, una defensa de aquello que la clase media inferior consideraba como *no racional*, en las distantes colonias o en la misma Inglaterra. En realidad, Malinowski señaló expresamente el paralelismo entre las «costumbres salvajes» de los pueblos nativos y los juegos ingleses «tontos» como el cricket, el golf, el fútbol y la caza del zorro. Estos juegos, insistía Malinowski, no eran una «pérdida de tiempo»; en verdad, un examen etnológico demostraría que «eliminar el deporte, o incluso debilitar su influencia, sería un crimen». Tanto las costumbres, el estilo de vida y el ocio aristocráticos como las instituciones nativas compartían ahora una misma defensa teórica. Detrás de la antropología funcionalista inglesa, se ocultaba un impulso por defender la aristocracia contra una norma burguesa limitada de utilidad, *recurriendo a otra norma de utilidad social concebida de manera más amplia.*

Defender de manera franca y sistemática la situación de la aristocracia en la sociedad inglesa en función de su utilidad del momento habría significado entrar en indiscreto desacuerdo con las concepciones que

tenían de sí mismos tanto los aristócratas como los letrados de alcurnia. En síntesis, una *sociología* funcionalista habría tenido que llevar la polémica de manera abierta, en el plano de la discusión pública. En cambio, una *antropología* funcionalista nunca tuvo que hacer esto de manera directa y embarazosa; pero podía establecer, y estableció, una línea tácita de defensa para la aristocracia en términos de la metodología funcionalista que elaboró, ya que no en función de las sociedades específicas a las que aplicó esta metodología.

Las consecuencias internas de esta ideología funcionalista no pasaron inadvertidas para los pares que compartían su universo de discurso. Aunque la antropología funcionalista inglesa concentró su atención en investigar la funcionabilidad oculta de las instituciones nativas, también llevaba preparado dentro de su conciencia subsidiaria un sentido de la utilidad que esta misma defensa podía tener para los señores dentro del país. Sin embargo, el utilitarismo en el cual se basaba esta defensa no era la preocupación del comerciante por sus ganancias privadas. No era un utilitarismo ansioso, como dijo cierta vez Sir Henry Maine, por «convertir al gobierno de Su Majestad en lo que los mercaderes llaman un "negocio" ». No obstante, seguía estando interesado en cuanto fuera «útil» para preservar un modo de vida con privilegios establecidos. Era un utilitarismo social sublimado que se combinaba con una sensibilidad tradicionalista, preocupada por recibir y transmitir responsablemente el imperio y ser útil en su gobierno.

El funcionalismo, pues, no fue la ideología de una burguesía no integrada, muy individualista y muy competitiva; la ideología social de esta clase fue el «darwinismo social». En cambio, pasó a ser la teoría social de una clase media superior que no tendía a la competencia individualista manifiesta, porque en Inglaterra aspiraba a fundirse con la nobleza y a aliarse con la aristocracia, y, en otras partes, estaba comenzando a participar en organizaciones industriales en gran escala, con crecientes exigencias de cooperación e integración.

A medida que se ve obligada a tener en cuenta las crecientes exigencias de la clase obrera y de otras capas sociales marginales al industrialismo moderno, la clase media adopta, de manera creciente, el punto de vista del utilitarismo *social*, en lugar del individual. De tal modo, empieza a coincidir con las previsiones iniciales de la sociología acerca del utilitarismo social y el Estado Benefactor. En estas condiciones sociales cambiantes, la sociología debía recibir un apoyo más sostenido de la clase media, cuyos supuestos y sentimientos se están volviendo compatibles con ella. En síntesis, la sociología debía pasar a ocupar el puesto que le corresponde en el Estado Benefactor.

Separación de la religión

Una de las características importantes y novedosas de la sociología académica en el período clásico fue su secularización. En el período primero o positivista, el sociólogo típico había tratado la religión como un ámbito que requería un pronunciamiento práctico. Tanto Saint-Simon como Comte culminaron sus carreras intelectuales proponiendo nuevas religiones de la humanidad y ofreciendo planes detallados para

ellas. En sus planes religiosos veían empresas justificadas para investigadores de la sociedad como ellos, y necesarias para dar aplicación práctica a sus estudios sociológicos. La «religión de la humanidad» fue la sociología *aplicada* del positivismo.

Pero en el período tercero o clásico de la sociología, la religión de la humanidad desapareció como estructura nítida en la obra de los sociólogos, para ser reemplazada en la práctica por la sociología de la religión. La creación de nuevas religiones fue sustituida por el estudio de las religiones establecidas o históricas, que eran encaradas en términos y con normas propias de la función académica como tal. En parte, esto implicaba un cambio, no solo en los temas entonces estudiados, sino además en la índole misma de la función académica. La religión era examinada, no a la manera crítica de los «premarxistas», Feuerbach y Strauss, sino en el espíritu «desapasionado» del erudito profesional. Esto no significa, sin embargo, que los sociólogos del período clásico consideraran a la religión simplemente como un fenómeno social más, de no mayor importancia para la sociedad que cualquier otro. Se siguió atribuyendo a la religión una importancia muy especial en los asuntos de los hombres, pero esto se expresaba ahora en las formulaciones y supuestos de la teoría y la investigación académicas. Las preocupaciones religiosas de la sociología fueron sublimadas y secularizadas, pero no desaparecieron. Este cambio aparece con claridad en las diferencias entre el enfoque sobre la religión de Comte y el de Durkheim.

Durante sus estudios sobre la religión, Durkheim elaboró una concepción acerca de los requisitos del orden social, que partía de la premisa de que la divinidad residía en la sociedad misma, y de que el orden social dependía de la creación y el mantenimiento de un conjunto de orientaciones morales cuya índole era esencialmente religiosa. Por consiguiente, en Durkheim el impulso religioso ya no se expresaba, como en Comte, en la formulación de una religión de la humanidad como una estructura distinta y externalizada. Durkheim no ofrecía ninguna religión de la humanidad como tal. Sublimó y despersonalizó el anhelo religioso manifiesto del comtiano, aunque no lo eliminó.

De tal modo, Durkheim dio una nueva imagen pública secularizada a la sociología, presentándola como una disciplina interesada primordialmente en lo que es y lo que ha sido, pero no en lo que debe ser. En su obra aparecía con mayor nitidez una concepción de la sociología como disciplina «libre de valores». En cierta medida, esto fue estimulado por su intento de diferenciar la sociología del socialismo, y reforzado por su disposición a abandonar *en la práctica* la inicial expectativa comtiana, según la cual la sociología podría estipular y legitimar valores, aunque siguiera sosteniendo en *principio* que esto sería posible en algún tiempo futuro.

Incorporación de la sociología a la universidad

Este cambio estructural en la concepción que tenía el sociólogo acerca de su disciplina y su función durante el período clásico se relacionaba con la reciente incorporación de la sociología al sistema universitario europeo, renovado y en crecimiento. En el período clásico, la sociolo-

gia no fue ya el pasatiempo de reformadores sociales estigmatizados, sino la vocación de prestigiosos académicos. Se convirtió en profesión común permanente para hombres que, al trabajar en universidades patrocinadas por el Estado, se veían habitualmente obligados a adaptarse a las exigencias y sensibilidades de claustros teológicos dentro de las universidades, así como a las expectativas de las autoridades estatales fuera de ellas.

La universidad misma, durante este período, se iba convirtiendo en un organismo para la integración de la sociedad sobre una base nacional y secular. Contribuyó a la elaboración de una imagen de la cultura nacional y de una defensa de la nación-Estado como cultura. En este período, pues, la autonomía técnica, intelectual, aumentó de manera simultánea con identificaciones fuertemente nacionalistas de los académicos. La autonomía académica pasa a ser la libertad de cada especialidad intelectual para mantener sus propias normas intelectuales dentro de una fidelidad más general a las instituciones esenciales del orden social vigente en la nación, que tácitamente la limita. Sin dejar de reclamar la autonomía intelectual, los sociólogos clásicos expresaban también sentimientos marcadamente nacionalistas, y en 1914 apoyaron con entusiasmo a sus países en guerra. Por vigorosa que fuera su aspiración de autonomía intelectual, pocas veces los sociólogos académicos se manifestaron autónomos con respecto a las exigencias de la nación-Estado.

A fines del siglo XIX, la autonomía de la esfera política con respecto a la religión estaba ampliamente afirmada en Europa occidental, y así los Estados pudieron adoptar un nuevo *modus vivendi* con las religiones establecidas. En cierta medida, esta autonomía secularizada del Estado respecto de las instituciones religiosas fue impulsada por la movilización estatal de la universidad como fuente independiente de cultura e ideología: la universidad había sido cooptada por el Estado. De este modo, la «autonomía» de la universidad surgió, en parte, de la necesidad del Estado de encontrar un aliado para ampliar su autonomía con respecto a las instituciones religiosas. Paradójicamente, la autonomía de la universidad fue y es, en gran medida, una expresión del apoyo que le da el Estado, y, por consiguiente, de su dependencia con respecto a él. Una vez establecida su autonomía de las instituciones religiosas, el Estado, deseoso de consolidar la lealtad de sus súbditos religiosos, no quería actuar de manera provocativa frente a dichas instituciones.

Al mismo tiempo que se entrelazaba con el Estado y se impregnaba de sentimientos nacionalistas, comenzaron a penetrar en la universidad, por un lado, el movimiento socialista del estudiantado radical, y por otro, los socialistas «de cátedra». De tal modo, la nueva sociología académica se vio obligada a relacionarse con el socialismo y el marxismo dentro de una estructura universitaria subordinada al Estado. La sociología académica lanzó entonces una crítica erudita del socialismo y el marxismo, procurando enfrentarlos en el terreno intelectual. Como lo demostraron las conferencias de Durkheim sobre socialismo, el propósito de esta discusión fue, en gran medida, diferenciar y separar sociología y socialismo. La sociología, en suma, trataba de evitar que el público y el Estado la «confundieran» con el socialismo.

Se produjo así una creciente diferenciación estructural entre sociología académica y socialismo (y también religión) en el período clásico, y esto —como lo explica con detalle la obra de Irving M. Zeitlin—[10] ha tenido perdurables consecuencias para los intentos de investigación de los sociólogos clásicos. Esta diversificación estructural de la sociología y el socialismo difería profundamente de su manifiesta fusión por parte de los saint-simonianos del período positivista. En el período clásico, además, la división *de facto* entre la sociología y el marxismo alcanzó un nuevo nivel de autoconciencia mutua y polémica, que tuvo consecuencias intelectuales y definitorias de su carácter para la sociología académica misma.

El surgimiento previo del marxismo había dado origen a una síntesis sociológica que adoptaba una firme actitud crítica frente a las religiones establecidas y los Estados constituidos, definiendo a unas y a otros como mecanismos para mantener el sistema de clases existente. La sociología académica, en cambio, se adaptó a las exigencias espirituales de las religiones establecidas y a las expectativas de lealtad de la nación-Estado, renunciando a toda pretensión de afirmar por sí misma valores supremos, sean religiosos o políticos. La sociología pasó a ser «libre de valores», presumiblemente interesada solo en lo que era, y no en lo que debía ser, haciéndose así menos sospechosa para las religiones establecidas y para el Estado. El explícito manifiesto de Max Weber en defensa de una concepción no valorativa de la sociología expresó en forma deliberada lo que Durkheim había intentado claramente, aunque solo de manera implícita. La incipiente concepción de la sociología académica como una disciplina libre de valores se combinó con la tendencia a definir la sociología como una especialización analíticamente distinta, con vistas a estimular una política de ecumenismo académico. Este prometía, de hecho, que la sociología toleraría las pretensiones de otros intereses dentro y fuera de la universidad, como retribución por la tolerancia de las ambiciones, ahora truncadas, de la sociología. En suma, la sociología académica logró afirmarse en la universidad adecuándose al *statu quo* político y religioso.

De esta adecuación, efectuada en el período clásico, surgió la estructura moderna de la sociología académica, que se distingue por centrarse en lo existencial (vale decir, en lo que es o ha sido) y por evitar el tratamiento franco y focal de lo normativo (o sea, aquello que los hombres deben hacer), junto con su estructura consecuentemente delimitada y especializada de roles profesionales nacientes. Los positivistas del primer período habían dividido el mundo social en dos órdenes, temporal y espiritual, atribuyéndose autoridad sobre este último. Los marxistas develaron el papel social de la religión, optando luego por tratar de conseguir el poder directamente, en la esfera política. Le quedó a la sociología del período clásico el renunciar a ejercer su influencia tanto en el orden espiritual como en el temporal. Su lema tácito fue: dad tanto al César como al sacerdote lo que les pertenece. Pese a que durante este período la sociología se integró en la sociedad moderna y fue aceptada cada vez más por ella, los sociólogos clásicos

19 I. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

presentían, de manera creciente, que algo andaba muy mal en las sociedades industriales modernas. Este sentimiento era compartido por Durkheim y Weber, quienes consideraban patologías peligrosas, respectivamente, a la anomia y la burocratización. En Francia, este pesimismo fue inhibido y reprimido por la cultura tradicionalmente más optimista y racional de esta nación. En Alemania, en cambio, existía una larga tradición de pesimismo; en general, se relacionaba al optimismo con la superficialidad intelectual, y al pesimismo con la seriedad intelectual; rara vez se juzgaba «profundo» a un optimista. Por supuesto la «gaya ciencia» de Nietzsche no fue una excepción, ya que solo admitía el optimismo como el gesto de quienes eran capaces de soportar la premisa de un «eterno retorno»; era el desesperado «optimismo» del que baila sobre una tumba.

Cuarto período: La teoría estructural-funcionalista de Parsons

El período cuarto, o moderno, en la síntesis intelectual del pensamiento sociológico surgió a fines de la década de 1930 en Estados Unidos, y adquirió impulso en medio de la mayor crisis económica internacional que ha conocido el capitalismo. La sociología positivista fue la sociología académica correspondiente al socialismo utópico premarxista. La sociología clásica fue la sociología académica que correspondió y enfrentó al ascenso del marxismo, del socialismo, y su posterior desarrollo hacia el revisionismo y el reformismo. La teoría estructural-funcionalista parsonsiana corresponde al período en que los comunistas tomaron el poder estatal en Rusia y al ulterior estancamiento intelectual del marxismo que acompañó al triunfo del stalinismo. Está enraizada en una época en que el marxismo ha logrado el patrocinio del Estado y en que el socialismo ha llegado al poder en una vasta extensión eurasiática.

La teoría estructural-funcionalista como síntesis del funcionalismo francés y el romanticismo alemán

Parsons comenzó su tarea con la síntesis del componente «espiritual» del romanticismo alemán, enfocado sobre la orientación interna del agente, y la teoría funcionalista de tradición francesa. Sin embargo, destacó primero el componente romántico, al caracterizar su síntesis inicial como «voluntarista». De tal modo, su teoría contenía dos actitudes histórica y culturalmente distintas que coexistían en una tensa relación. Una de ellas era el utilitarismo social revisionista francés, en el cual los ordenamientos sociales son explicados de acuerdo con la utilidad o función que se les atribuya en el grupo mayor o sociedad, al que se ve como un «sistema» de elementos interactuantes. Otra era la importancia adjudicada a los elementos morales o de valor por el pensamiento romántico, donde la conducta era explicada por los intentos de ajustarse a un código moral internalizado y donde los hombres, según se subrayaba,

no necesitan tener en cuenta las consecuencias, sino que tratan de adecuarse al código por sí mismo. Combinando funcionalismo y voluntarismo, Parsons reflejaba, en el lenguaje de la teoría social técnica, el permanente conflicto en la cultura burguesa entre utilidad y ética o «derechos naturales», y procuraba enfrentar y resolver en el plano teórico este conflicto cultural.

Parsons agregó un acento específicamente norteamericano a la tradición del romanticismo alemán. Este había destacado la significación «interior» de ideales a los que se atribuía el cometido de moldear la vida privada de la mente, en cuyo interior —y no en los ámbitos público y político— se juzgaba que residía la verdadera libertad. Llegado al romanticismo alemán en gran medida a través de Max Weber, quien había destacado las consecuencias *mundanas* de ciertos ideales, Parsons conocía el papel de las ideas como estimulantes para acciones, esfuerzos y realizaciones exteriores o públicos. Parsons sobrepasó a Weber en el sentido de una versión más norteamericanizada todavía del romanticismo, al destacar el potencial de mejoramiento en la expresión *exitosa* de los valores propios. De este modo, Parsons rechazaba el pesimismo que durante largo tiempo había teñido al romanticimo alemán —y cuya lobreguez había aumentado en el período posterior a Bismarck y Schopenhauer— y materializaba una formulación más optimista y activista de la sociología romántica. En síntesis, Parsons norteamericanizó la sociología romántica alemana.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, surgió, en la sociología norteamericana, una tendencia a volver a un utilitarismo más *social*, tanto en la obra de Parsons como, de modo más general, en la teoría funcionalista. En sus obras posteriores, sobre todo en *El sistema social* ⁂ (1951), Parsons hizo relativamente mayor hincapié en la gratificación producida por la conformidad del individuo con los valores, así como en las contribuciones de diversas estructuras o procesos sociales a la integración de los sistemas sociales. Su preocupación por la utilidad de ciertos ordenamientos sociales o culturales para el equilibrio del sistema pasó a ser el centro, mientras que su anterior énfasis en el carácter estimulante de los valores se hizo subsidiario.

Más o menos en esa misma época, también la versión del funcionalismo ofrecida por Robert K. Merton manifestó una tendencia a restaurar el utilitarismo social. Merton encaró las orientaciones subjetivas de las personas (el componente voluntarista) de una manera totalmente «secularizada»; al considerarlas como solo uno entre muchos factores analíticos, desprovisto de todo *pathos* especial, adoptó explícitamente como punto de partida las consecuencias funcionales de diversas pautas sociales. Este retorno al utilitarismo social revisionista en la sociología norteamericana de posguerra fue luego completado, en gran medida, por la teoría de George Homans, basada en la metáfora mercantil del «intercambio». Homans concentró la atención en las gratificaciones individuales proporcionadas por el «intercambio», mientras consideraba los valores morales como surgidos ellos mismos de los intercambios del momento. Daba aquí el golpe de gracia al romanticismo un positivismo spenceriano, aliado con el conductismo skinneriano y la «reciedumbre intelectual» norteamericana. Este es el utilitarismo más desenfadadamente individualista de la sociología moderna. Así, después de

la Segunda Guerra Mundial, la tendencia teórica iniciada en Estados Unidos a fines de la década de 1930 como una forma de *anti*utilitarismo recayó en un utilitarismo social y hasta individualista.

Con todo, no hay duda de que, en lo que atañe a la obra de Parsons, se atribuyen siempre a los valores morales un *pathos* y una importancia especiales. Parsons sigue destacando tales valores, aunque pasando desde un punto de vista weberiano —que exalta su papel como estimulantes de la acción— a otro más durkheimiano, que destaca su función como fuentes de orden social. Parsons nunca permite que los valores morales se conviertan en una mera variable más de la ecuación social. Paradójicamente, sin embargo, tampoco lleva a cabo una exploración en gran escala y sistemática de la índole y funcionamiento de los valores morales. Pero esto no es peculiar solo de él.

La sociología de la ética: una laguna estructural en sociología

La estructura interna de la sociología puede ser convenientemente caracterizada en términos de lo que *no* hace y de lo que excluye. Además del descuido sistemático de los factores económicos por parte de la sociología, existe otra omisión intelectual evidente, en general, en la estructura interna de la práctica sociológica académica: es la ausencia de una *sociología de la ética o los valores*. Pese a que la sociología académica, empezando por la positivista, había exaltado la significación de los valores morales compartidos; pese a que Emile Durkheim había reclamado y prometido crear tal sociología de la ética, y pese a que una preocupación por los valores morales era fundamental en la sociología de la religión de Max Weber, tanto como en la teoría «voluntarista» de Talcott Parsons, sigue sin haber un conjunto de conocimientos que pueda denominarse «sociología de los valores morales» y que en cuanto a desarrollo acumulativo corresponda a dominios especializados, como el estudio de la estratificación social, el análisis de roles y la sociología política, y menos a la criminología o los estudios sobre la familia.

Esta omisión es paradójica, porque las preocupaciones de la sociología académica, vistas como un ordenamiento pautado de energías y atención en el estudio, han subrayado tradicionalmente la importancia de los valores morales, tanto para la solidaridad de las sociedades como para el bienestar de los individuos. Estructuralmente, pues, la sociología académica se caracteriza tanto por la importancia que atribuye a los valores *como* por no haber elaborado —en su estilo característico, que transforma casi todo en una especialización— una sociología específica de los valores morales. En mi opinión esta omisión se debe principalmente a que un análisis en gran escala de los valores morales arriesgaría minar su autonomía. Sin embargo, ambos aspectos de esta estructura paradójica de la sociología constituyen problemas importantes, que pueden ser comprendidos de manera más cabal en la teoría social de Talcott Parsons. Por lo tanto, postergaré su examen hasta que pueda detenerme en detalle en la obra de Parsons.

La teoría estructural-funcionalista en el contexto de la Gran Depresión

Es necesario relacionar el antiutilitarismo de la teoría prebélica de Parsons con su contexto histórico en la Gran Depresión, y examinar su vuelco posbélico hacia el utilitarismo social en su propio y diferente medio histórico. Como más adelante demostraré con mayor detalle, la teoría inicial *anti*utilitarista o «voluntarista» de Parsons fue, en parte, una respuesta a los conflictos sociales y la desmoralización originados por la Gran Depresión. Su insistencia en la importancia de los ideales morales fue un llamado a mantener aquellos valores tradicionales que impulsaban al esfuerzo individual frente a la instigación, inducida por la crisis, a cambiar o rechazar dichos valores.

En la década de 1930, el sistema económico entró en colapso. Ya no podía producir las sólidas gratificaciones cotidianas que contribuían a mantener en pie la sociedad de clase media y a favorecer la adhesión a sus valores. Para que la sociedad siguiera unida y pudiera mantener sus pautas culturales —como evidentemente deseaba Parsons— era necesario buscar fuentes *no* económicas de integración social. Recurriendo al método tradicional de los conservadores, Parsons procuró apuntalar la sociedad mediante el compromiso moral individual. Como no creía posible resolver la crisis con los intentos de ayuda social del *New Deal*, la sociología voluntarista de Parsons se orientó a determinar qué se necesitaba para integrar la sociedad *a pesar* de las privaciones generales. Según esperaba Parsons, la moralidad podría consolidar la sociedad sin modificar las instituciones económicas ni redistribuir los ingresos y el poder, lo cual podía poner en peligro los privilegios establecidos. En suma, la teoría de Parsons no armonizaba con el incipiente Estado Benefactor; en realidad, le era hostil.

Luego, por supuesto, vino la guerra. A diferencia del período de la Gran Depresión, el Estado pudo entonces actuar en nombre de una omnímoda unidad nacional. Podía apelar y apeló a los sociólogos para que utilizaran su habilidad técnica en beneficio de la colectividad; muchos de ellos empezaron a ser empleados por la burocracia federal. Los sociólogos norteamericanos adquirieron una experiencia directa y gratificadora del poder, prestigio y recursos del aparato estatal. Desde esa época, su relación con el Estado fue más estrecha.

Durante y después de la guerra retornó la prosperidad, al menos para la clase media. La sociedad norteamericana fue reunificada por la opulencia y la solidaridad ocasionadas por la guerra. La clase obrera y sus sindicatos se integraron cada vez más a la sociedad; despareció la sensación de una inminente amenaza al orden público. Para muchos, sin embargo, ni siquiera esa nueva opulencia podía disipar por completo la sensación de la precariedad del sistema. Aunque reparadas, las grietas abiertas por la Gran Depresión no habían sido olvidadas. Además, la legislación del *New Deal* había promovido nuevas expectativas y nuevos intereses creados entre los profesionales de clase media, así como entre la clase obrera, que había captado un atisbo de lo que el Estado podía hacer por ella. El Estado Benefactor, en resumen, se estableció de manera definitiva. Después de la guerra pasó a intervenir cada vez más en los problemas planteados por las desigualdades raciales.

Recobrada la prosperidad y con un Estado Benefactor en crecimiento, ya no era necesario, en la posguerra, basarse de manera tan exclusiva en los incentivos morales para mantener el orden social. En esa opulencia posbélica, además, retrocedió la conducta «colectiva», más fluida, de la época de crisis; disminuyó la intensidad de la vida callejera y de la existencia bohemia. La vida social se reencauzó en estructuras más claramente definidas (edificios, oficinas y fábricas) y en estilos políticos más tradicionales; sus ritmos cotidianos se hicieron de nuevo rutinarios. Al contemplar la sociedad en términos de estructuras firmes y claramente definidas, la nueva teoría de Parsons ya no estaba en discordancia con la experiencia colectiva y la realidad personal compartida de la vida cotidiana. La nueva visión estructural de la obra de Parsons, como una torre inclinada hecha de conceptos sobre conceptos, correspondía a un período de reunificación social que conservaba una sensación perdurable, aunque latente, del vigor potencial del desorden. La Gran Depresión había revelado claramente las posibilidades de catástrofe social. Sin embargo, la victoria bélica y la renovada prosperidad parecían justificar la confianza de Parsons en la sociedad, de modo que aquel emprendió la hercúlea tarea de poner en orden los escombros sociales residuales. Movido por un impulso a alcanzar una inclusividad total, a llenar todos los espacios vacíos, comenzó a buscar en la sociedad un puesto conceptual para todo y a colocar todo en algún puesto conceptualizado; semejante búsqueda del orden intelectual manifestó una índole algo frenética.

La segunda etapa de la obra de Parsons es paralela a la acelerada consolidación del Estado Benefactor. En este período, destaca inicialmente el carácter de la sociedad como *sistema social* compuesto de instituciones y otros elementos interactuantes. En el primer período, anterior a la guerra, había subrayado la función que cumplían los valores, especialmente como estimulantes: fue la dimensión voluntarista. Pese a su participación en el núcleo de seguidores de Pareto en Harvard, durante la década de 1930, Parsons apenas esbozó entonces su concepción de la sociedad como sistema. Sólo durante el período posbélico elaboró plenamente la tesis de que la sociedad es un sistema homeostático que se mantiene a sí mismo. Más tarde y en la década de 1960, este enfoque «sistémico» entra gradualmente en conflicto con tendencias que requieren prioridades políticas que asignan al Estado poderosas iniciativas. En su segundo período, además, Parsons elaboró también la compleja variedad de mecanismos específicos que contribuyen de manera directa a la estabilidad interna de una sociedad, lo cual significa ir mucho más allá de la mera afirmación acerca de la importancia de los valores compartidos como fuente de estabilidad societal.

En el período de preguerra, pues, Parsons destacó los valores morales como estímulos internos a la acción social, como impulsores del esfuerzo individual. En cierto modo, ese primer período giró alrededor de la importancia de mantener la vitalidad del sistema; fue, ante todo, una lucha contra la entropía de las pautas culturales y contra la disminución de la lealtad individual hacia ellas; se consideraba que el respaldo fundamental de las pautas culturales residía en las convicciones morales internas de los individuos.

En el segundo período, en cambio, Parsons juzgó que la seguridad del

sistema social dependía más de sus *propios* dispositivos especiales, del funcionamiento de diversos mecanismos autónomos de integración y adaptación de sistemas, y menos de la voluntad, el impulso o los compromisos de las personas. Descartando la importancia preponderante antes asignada a los individuos, Parsons se interesaba por la manera en que el sistema social *como tal* mantiene su *propia* coherencia, acomoda a los individuos en sus mecanismos e instituciones y los prepara y socializa para obtener lo que el sistema requiere. La convicción moral y el carácter interno del compromiso son contemplados ahora como derivados del sistema y producidos por él; ya no se pone el acento en los resultados de la convicción moral, sino en cómo se llega a ellos mediante los mecanismos socializadores del sistema. Así, la confianza en los incentivos fundamentalmente morales como fuente principal de solidaridad social se reduce en el período de posguerra, cuando se renueva la prosperidad y cuando, en consecuencia, se restablecen otros alicientes de la conformidad y la solidaridad social. En lugar de insistir en el compromiso individual voluntario, se recurre a la «socialización» de los individuos para dar lugar a las elecciones que el sistema requiere.

En el período de posguerra, Parsons consideró que el equilibrio del sistema derivaba de las iniciativas y procesos de este último, y que se basaba esencialmente en la conformidad que dan todos a las legítimas expectativas de los demás. Esa visión de la solidaridad societal correspondía al interés práctico del Estado Benefactor en hallar maneras de obtener lealtad y conformidad, y a su premisa operativa, según la cual la estabilidad de la sociedad se refuerza mediante la conformidad a las expectativas «legítimas» de estratos sociales desposeídos, de los cuales se espera, a su vez, que acepten voluntariamente la ética convencional. Se actúa sobre el supuesto de que los estratos desposeídos «agradecerán» la ayuda que reciban —en lugar de suponer, como Durkheim, que los hombres son intrínsecamente insaciables— y que, por lo tanto, se adaptarán de manera voluntaria a las expectativas de quien la proporciona. En algunos aspectos, pues, la fase posbélica del parsonsismo fue bastante coherente con los requisitos y supuestos de un Estado Benefactor. Sin embargo, como más adelante mostraré, el parsonsismo siguió siendo en aspectos importantes una sociología *pre*keynesiana, todavía detenida en la anterior imagen de un orden social sostenido mediante procesos *espontáneos*, y que, por ende, no correspondía por completo, ni mucho menos, al interés instrumental del Estado Benefactor en el orden social ni tampoco, en verdad, a su otra disposición hacia la justicia y la igualdad.

La crisis general de la sociedad de clase media y de la doctrina de Parsons

La síntesis parsonsiana surgió de la profunda crisis en las sociedades de clase media que, históricamente, se venía gestando desde mucho antes de la Gran Depresión. Esta crisis fue penetrante, general y aguda, económica y política, interna y mundial. Antes de la síntesis parsonsiana, la crisis se había manifestado en cuatro convulsiones principales, cada una de las cuales tuvo ramificaciones en todo el mundo: 1) la

Primera Guerra Mundial, que deterioró la fe de la clase media en la inevitabilidad del progreso, destruyó antiguas naciones-Estados y creó otras nuevas en toda Europa, aumentó la influencia norteamericana en dicho continente, debilitó la confianza de las masas en las viejas élites y creó el escenario para 2) la Revolución Soviética, que durante un período intensificó el potencial revolucionario en Europa occidental y central, agudizó las ansiedades de la clase media euroamericana, comenzó a polarizar las tensiones internacionales alrededor de Estados Unidos y la Unión Soviética y, en convergencia con el auge del nacionalismo en las zonas subdesarrolladas, particularmente en Asia, socavó los imperios coloniales de las potencias occidentales victoriosas; 3) el surgimiento del fascismo en Italia y, especialmente, del nazismo en Alemania, indicativo de que las ansiedades de la clase media europea se habían convertido en un pánico que destruyó la estabilidad social y política de todo el continente; 4) la crisis económica internacional de la década de 1930 que, superponiéndose con la tercera oleada, provocó desocupación masiva en la clase obrera, agudo empobrecimiento entre los pequeños campesinos, marcadas ansiedades de status y amenazas económicas para la clase media, y aceleró, finalmente, el surgimiento del Estado Benefactor en Estados Unidos. Cuando este país fue arrastrado a la crisis económica mundial, se abrió una brecha en la fortaleza internacional de la clase media del mundo.

El parsonsismo surgió no solo en este momento específico sino también en un lugar específico, la Universidad de Harvard. El hecho de que apareciera allí simbolizó un cambio regional y cultural del centro de gravedad de la sociología académica estadounidense. La sociología se desarrollaba ahora en la cultura de la costa oriental y era influida por ella, no por la del Medio Oeste, donde se había desarrollado anteriormente desde la Universidad de Chicago. La cultura de la costa oriental tiende a ser un poco menos localista, provinciana, aislacionista y «prosaica»; es, por consiguiente, más «intelectualista», más nacional e internacional en sus orientaciones, y, en particular, más sensible a lo que ocurre en Europa.

El parsonsismo, en resumen, se desarrolló en una época en que las ansiedades de la clase media de diferentes naciones se generalizaron; dichas ansiedades giraban alrededor de un peligro internacional común, el surgimiento del poder comunista en la Unión Soviética, así como de una misma crisis económica internacional, la Gran Depresión de la década de 1930. Si el período clásico de la síntesis sociológica reflejó un conjunto de tensiones similares que la clase media veía en función de particularidades nacionales, la época de Parsons correspondió a una crisis general, euroamericana, de la clase media *inter*nacional. Reflejaba las preocupaciones compartidas por sociedades industriales relativamente avanzadas o «desarrolladas», cuyas élites definían primordialmente su problema en términos de su necesidad común de mantener el «orden social».

La teoría social no podía corresponder a esta crisis mundial si era formulada exclusivamente en términos de 1) problemas sociales en sectores institucionales individuales, tratados cada uno de ellos por separado de los otros, o de 2) una historiografía monográfica que se dedicara a investigar las tradiciones especiales de las diferentes nacio-

nes, sus tipos únicos de cultura o sus variados niveles de industrialización. Para tener relación con los problemas comunes de tales sociedades diversas, la teoría social debía abordar como central el problema del orden social; además, debía ser elaborada de una manera relativamente abstracta.

La vacuidad empírica y el carácter abstracto del análisis parsonsiano del orden social reflejaban un intento de responder a la existencia de una crisis internacional que amenazaba simultáneamente a la clase media en países capitalistas de diferentes niveles de industrialización y distintas tradiciones políticas. Podía advertirse entonces que, pese a sus muchas otras diferencias, las sociedades europeas se hallaban frente a un problema similar, el problema del orden, y presentaban ciertas semejanzas fundamentales, más allá de su carácter de sociedades nacionales diferenciadas: en suma, que era más fácil considerarlas como «casos» en un «sistema social» abstracto.

Toda síntesis sociológica destinada a corresponder a cualquiera de estas sociedades tenía también que ser aplicable a las demás. De tal modo, la síntesis sociológica llevó su impulso hasta el nivel más alto y más abstracto de generalización. De ello resultó esta situación paradojal: cuanto más indagaba la síntesis teórica en la verdadera generalidad de la crisis existente y lograba abordar su variedad internacional, tanto menos relación parecía tener con la crisis tal como se la experimentaba en cualquiera de las naciones implicadas. Fue esta una paradoja central del parsonsismo, que originó una incomprensión generalizada de la obra de Parsons, especialmente habitual en sus interpretaciones por parte de sociólogos liberales. Estos críticos sostienen, con frecuencia, que en la teoría de Parsons falta un interés por los problemas contemporáneos, queriendo decir con ello, según supongo, que no enfoca de manera directa las cuestiones sociales evidentes en el mundo cotidiano, como las relacionadas con la pobreza, las razas, la guerra, el desarrollo o el subdesarrollo económico, etc. En cierto sentido, esta crítica es acertada; pero en otro, más importante, es errónea. En efecto, la insistencia con la cual Parsons se dedicó al problema del «orden social» concebido de la manera más general, sugiere que fue él, y no sus críticos liberales, quien logró, en realidad, percibir los verdaderos alcances de la crisis moderna, que al menos advirtió en toda su profundidad, aunque la definiera desde una perspectiva singularmente conservadora, como una cuestión de mantenimiento del orden.

Los críticos liberales de Parsons revelan sus propias limitaciones al no comprender que *existen* épocas históricas en las que la crisis del orden social es general y manifiesta. La depresión de la década de 1930, que estaba en curso cuando Parsons escribió *La estructura de la acción social*, ** fue una de esas épocas. Era un momento de concentraciones de masas, marchas, manifestaciones, remates forzosos, protestas, peticiones, reivindicaciones sociales, organizaciones combativas, actos callejeros y motines; un momento de agitación colectiva generalizada. Para un punto de vista conservador, tal período se presenta como una aguda amenaza al orden social; para un punto de vista radical, en cambio, es posible ver en él una oportunidad revolucionaria. Así, el problema del orden social es la manera conservadora de referirse a una situación en la que una élite establecida es incapaz de gobernar con los

métodos tradicionales y en la que las instituciones fundamentales se hallan en crisis.

Por conservadora que fuera su formulación, Parsons tenía absoluta razón al insistir en que el problema del orden social en nuestro tiempo no es simplemente académico, sino de importancia permanente y actual. Advirtió más profundamente que la mayoría de sus críticos la precariedad de la sociedad moderna. A diferencia de algunos de ellos que, como los tecnólogos liberales, creían posible resolver los «problemas de importancia actual» con solo movilizar dinero y especialización suficientes, Parsons comprendió que la situación social contemporánea englobaba un problema más total y general, que no sería tan fácil resolver por medios técnicos.

Por lo tanto, la falla de Parsons no consistió en que omitiera encarar los problemas de importancia contemporánea, sino en que insistió en examinarlos desde el punto de vista del optimismo norteamericano. Como los observaba desde esta perspectiva optimista, acentuó unilateralmente la adaptabilidad del *statu quo*, teniendo en cuenta sus posibilidades de cambio y no la manera en que sus propias características inducían el desorden y se resistían a la adaptación. Pese a este optimismo, sin embargo, Parsons —a diferencia de sus críticos liberales— logró percibir los verdaderos alcances del problema contemporáneo. No obstante, ese persistente optimismo lo llevó a creer que las instituciones actuales eran viables, que el *statu quo* no estaba agotado, sino que contaba todavía con tiempo y recursos adecuados para la crisis. Su fe en el *statu quo* se vio alentada también al comprender la vulnerabilidad de sus críticos y de las alternativas que ofrecían: si las cosas andaban mal aquí, no era evidente que anduvieran mejor en otras partes. Su optimismo no lo condujo a buscar soluciones fáciles, y la agonía de su cultura no fue nunca para él —como para los tecnólogos liberales— una oportunidad de ostentar una pericia técnica superficial.

Pero aquí se presenta una paradoja que debemos explicar: ¿cómo pudo Parsons seguir siendo optimista, a pesar de haber comprendido tan profundamente la crisis contemporánea? No basta con invocar las condiciones generales imperantes en Estados Unidos y el predominio del optimismo en la cultura norteamericana. Debemos examinar también la manera concreta en que la historia y la cultura se intersecan con la biografía individual. En resumen, debemos examinar con más detenimiento la manera particular en que la cultura llega a incorporarse a la realidad personal y a influir en la teoría.

Aquí el dato fundamental es que Parsons nació en 1902. Esto significa, primero, que no sufrió la Primera Guerra Mundial como adulto, ya que tenía solo doce años cuando comenzó y quince cuando Estados Unidos entró en ella. Segundo, que Parsons era un hombre maduro de veintisiete años cuando la quiebra de la bolsa de valores, en 1929, anunció la inminente Gran Depresión. Parsons, en suma, se hizo adulto durante la floreciente prosperidad económica que reinó en Estados Unidos durante la década de 1920. Completó su educación (bachillerato de humanidades en la Universidad de Amherst y doctorado en filosofía en la de Heidelberg) dos años antes de iniciarse la crisis económica. En 1929 hacía dos años que estaba casado y formaba parte del claustro de la Universidad de Harvard.

En otras palabras: algunos de los aspectos más fundamentales de la realidad personal de Parsons habían sido moldeados por la prosperidad económica de la década de 1920, durante la cual sus perspectivas y situación personales coincidieron con el éxito general de la economía norteamericana. Por consiguiente, Parsons no presenció simplemente desde afuera el «éxito» de la economía norteamericana sino que, como profesor en Harvard y como hijo de un rector universitario, también participó en él. Según creo, el persistente optimismo de Parsons deriva, en gran parte, de haber visto la depresión desde una perspectiva específica: desde el punto de vista de una realidad personal modelada por la experiencia del triunfo. Parsons conoció la Gran Depresión como un adulto que ya había iniciado una carrera en la más importante universidad norteamericana. Aunque en 1929 Parsons no era, en modo alguno, una figura destacada en su profesión, gozaba de todo el éxito que podía esperar un joven académico nacido en Colorado Springs, Colorado.

A la luz de la prosperidad de la década de 1920, muchos vieron la Gran Depresión como una pesadilla aterradora, pero irreal, que se disiparía con el tiempo. Así ocurrió, en efecto, al estallar la Segunda Guerra Mundial. Para Parsons, pues, la Gran Depresión fue un interludio entre la prosperidad de la década de 1920 y la posterior victoria norteamericana en la Segunda Guerra Mundial y la opulencia de posguerra. Vinculado a las experiencias de una clase media vigorosa y triunfante, el optimismo de Parsons fue el de aquellos para quienes el éxito del y en el sistema era la realidad personal fundamental, y para quienes su fracaso constituía una aberración no del todo real personalmente.

Internacionalización de la sociología académica

Los grandes pensadores del período clásico eran nacionalistas no solo política sino también culturalmente en su experiencia y orientación; en verdad, solían incluso elaborar sus teorías sociales sin conocer trabajos importantes llevados a cabo en otros países. El caso más notable es la mutua ignorancia en que Weber y Durkheim tenían sus respectivas labores. Parsons, en cambio, inició la asimilación de las expresiones, hasta entonces fragmentadas por naciones, de la teoría social europea. Esto requería sintetizar la teoría social de Europa occidental en el marco de una estructura norteamericana de sentimientos, supuestos y realidades personales. Parsons no se limitó a reproducir o trasplantar la teoría europea a la cultura norteamericana como un emigrado, sino que desarmó profundamente su estructura, la asimiló y volvió a sintetizar en términos de la diferente experiencia norteamericana. Su síntesis se hizo viable en la vida académica norteamericana, a la par que mantuvo su importancia para la cultura europea. De este modo, pudo servir de puente entre la vida intelectual europea y la norteamericana, y también como una etapa importante en la internacionalización de la sociología académica.

Poca duda cabe de que la crisis de la década de 1930 intensificó en Estados Unidos el interés académico por la teoría social europea, si-

tuándola en el centro de la controversia intelectual. En particular, la crisis de la década de 1930 llevó a algunos académicos norteamericanos a ver en la sociología académica europea una defensa contra el marxismo —que había comenzado a penetrar en las universidades de su país—, ya que los europeos tenían una experiencia más antigua con él. La teoría social europea fue utilizada contra el interés hacia el marxismo, engendrado por la crisis. Con tales expectativas ideológicamente moldeadas, un grupo de estudiosos de Harvard, agrupados alrededor de L. J. Henderson y entre los cuales se contaban Parsons, George Homans y Crane Brinton, fundó un seminario sobre Vilfredo Pareto que comenzó a reunirse en el otoño de 1932 y siguió haciéndolo con regularidad hasta 1934.[20] Concurrían también R. K. Merton, Henry Murray y Clyde Kluckhohn.

Las implicaciones políticas del interés de ese círculo por la obra de Pareto fueron expresadas por George Homans, quien admitió sinceramente —pues todo lo dice con vigorosa sinceridad— que «como bostoniano republicano que no había renegado de su relativamente adinerada familia, durante la década de 1930 me sentí sometido a un ataque personal, sobre todo de los marxistas. Estaba dispuesto a dar crédito a Pareto porque este me ofrecía una defensa».[21] Se advierte, en parte, la *índole* de esta defensa en un artículo escrito por Homans en 1936, «La formación de un comunista», donde aducía que «una sociedad es un organismo y (...) como todos los organismos, si surge una amenaza a su modo de existencia, produce anticuerpos que tenderán a restituirle su forma original».[22] De esta manera, racionalizaban su optimismo y su conservadorismo, aun en plena Gran Crisis.

La ubicación del círculo paretiano en el espectro político fue claramente indicada por Crane Brinton, quien señalaba que «es cierto que en la década de 1930 existía en Harvard, encabezado por Henderson, lo que los comunistas o sus compañeros de ruta, o incluso los liberales moderados al estilo norteamericano, de la universidad solían denominar «culto de Pareto». Entonces, como recuerda Brinton, se llamaba al mismo Pareto «Marx de la burguesía» o, simplemente, con menos ampulosidad, fascista. En síntesis, el círculo paretiano se situó en política en la extrema derecha conservadora, y en oposición no solo a los comunistas sino también a los «liberales moderados al estilo norteamericano». De tal modo, la internacionalización de la sociología académica norteamericana se inició sobre una base políticamente conservadora y antimarxista. Era evidente que el círculo paretiano buscaba una defensa teórica contra el marxismo, y este aspecto de su interés por Pareto no se hallaba, en modo alguno, relegado a las oscuras regiones de la conciencia subsidiaria.

Parsons, que no era miembro de la Society of Fellows de Harvard ni del exclusivo Saturday Club de Boston —Henderson y Brinton lo eran de ambos; Homans, solamente de la primera—, no parece haber sido

20 Véase B. S. Heyl, «The Harvard "Pareto Circle"», *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 4, nº 41, octubre de 1968, págs. 316-34.
21 Carta personal, citada en *ibid.*, pág. 317.
22 Comentario bibliográfico de G. Homans sobre la obra de J. Freeman, «An American Testament», en *Saturday Review of Literature*, vol. 15, 31 de octubre de 1936, pág. 6.

una figura central del círculo, aunque se hallaba estrechamente vinculado con Henderson. Por consiguiente, su posición antimarxista difería un tanto de la que sostenían los otros miembros del seminario: era menos provinciana y más antigua. En verdad, Parsons ya había trabado conocimiento con los críticos europeos del marxismo —en particular con Max Weber— durante sus estudios en Europa, que fueron anteriores a la depresión y a su ingreso al círculo paretiano. En suma, disponía de municiones teóricas antes de que el blanco fuera visible en el escenario norteamericano.

Sin embargo, a pesar de los motivos políticos e ideológicos que estimularon en Estados Unidos el interés por las teorías europeas antimarxistas, la relación de los norteamericanos con esta tradición europea siguió siendo externa a ella en aspectos importantes. Aunque plenamente alertas a la significación ideológica de esta crítica europea, Parsons y otros la asimilaron desde el punto de vista de una cultura norteamericana, en la cual la tradición y experiencia socialistas eran todavía poco conocidas de manera directa, pese al interés que despertaban en ese momento. Los problemas intelectuales específicos, los cambiantes conflictos políticos y los paradigmas históricos en que se basaba la reacción europea ante el socialismo no integraban verdaderamente la realidad cultural y personal de los sociólogos norteamericanos. Conocían al marxismo sobre todo como teoría, y no como una expresión o manifestación política habitual.

En Estados Unidos, las tradiciones políticas e intelectuales no fijaban la atención académica en el desafío del marxismo de modo tan compulsivo como en Europa. Allí, por lo tanto, la respuesta teórica a la crisis no tuvo que encerrarse en una estrecha confrontación con el marxismo que limitara demasiado los términos de la controversia, y los norteamericanos pudieron utilizar toda la variedad de armas intelectuales acumuladas en el arsenal europeo. De este modo, Parsons nunca se enfrentó con el marxismo de manera tan directa y profunda como los europeos. Nunca llegó realmente a discernir toda su complejidad analítica, y, en el fondo, adoptó una posición respecto del marxismo antes de haber logrado captar su desarrollo interno. Pocas dudas quedan de que Parsons siempre conoció mejor a los críticos de Marx que al mismo Marx. En las setecientas noventa y tres páginas de su *La estructura de la acción social*, Parsons no se refiere ni una vez a los escritos originales de Marx o Engels, limitándose a citar fuentes secundarias. Al considerar principalmente al marxismo, no como una cultura viva, sino como un sistema intelectual anticuado, más afín a Hobbes, Locke o Malthus que a Durkheim, Parsons lo abordó a partir de las conclusiones, aunque no de la experiencia, de Weber, Durkheim, Pareto y Sombart.

Para estos investigadores el marxismo había sido, ciertamente, una cultura viva, y su lucha contra él estaba inserta en su propia realidad personal. Para Parsons, en cambio, el marxismo era primordialmente un antecedente cultural, una cuestión libresca, jamás incorporada en profundidad a su realidad personal. No estando ligada a una tradición de crítica detallada del marxismo, la síntesis parsonsiana pudo ser formulada en términos más abstractos. A partir de las conclusiones de la clásica crítica europea del marxismo, y continuando desde donde

esta se había detenido, Parsons pudo avanzar hacia una teoría más general, en lugar de emprender estudios históricos limitados y minuciosos, a la manera europea.

El positivismo y Parsons: del cientificismo al profesionalismo

Al principio de este capítulo describí brevemente las condiciones históricas que rodearon al surgimiento de la sociología positivista, a fin de favorecer la comprensión de algunas de las fuerzas sociales que contribuyeron a darle forma. El contexto restauracionista en que nació el positivismo puede proporcionar también cierta perspectiva histórica acerca de las condiciones sociales que llevaron a Talcott Parsons, tal vez más que a cualquier otro teórico social desde Comte, a emprender la formulación de una Gran Teoría totalizadora. Esto será más fácil de comprender observando algunas de las importantes semejanzas entre los períodos en que actuó cada uno de ellos. La más importante de ellas, en mi opinión, es que en ambos períodos tuvo lugar un agudo conflicto, que abarcaba, no solamente cuestiones más o menos limitadas referentes a unos pocos problemas, sino que implicaba una confrontación entre dos mapas muy diferentes y globales del orden social en su conjunto. En la década de 1930, uno de estos mapas era la tradicional imagen libre-empresista de la clase media estadounidense; el otro, el propuesto, primero, por el marxismo, y luego por el *New Deal*. En los Estados Unidos de la década de 1930, el marxismo era una perspectiva atrayente solo para una minoría, aunque se trataba en general de una minoría coherente y enérgica de intelectuales cuyas opiniones eran claramente visibles dentro de las universidades y en otras partes. Aquí el mapa social de la clase media era cuestionado de manera total, y aunque los marxistas norteamericanos no fueran políticamente fuertes dentro de Estados Unidos, solía relacionárselos con una poderosa encarnación política del marxismo: la Unión Soviética. En un nivel diferente, sin embargo, el mapa convencional de la clase media era amenazado también por las vastas reformas del *New Deal*. Estas, aunque representaban una amenaza mucho menos radical que la presentada por el marxismo, causaban temor por el poder político resultante de ser una alternativa patrocinada por el gobierno. Los cambios generalizados en la distribución de la ayuda social, en las prácticas de empleo, en las relaciones laborales y en la organización industrial y bancaria que propuso o aplicó el *New Deal*, fueron, a menudo, mucho más temidos por ciertos sectores de la clase media que el mismo colapso económico. En determinados reductos el odio hacia «ese individuo», Roosevelt, alcanzó a veces proporciones paranoicas, aunque las reformas del *New Deal* no estaban destinadas a trastornar el sistema establecido, sino a estabilizarlo en sus aspectos esenciales. La brusca aceleración de la marcha hacia un Estado Benefactor hizo sentir a algunos que la «sociedad que conocían» era víctima de un ataque radical. Aunque el marxismo y el *New Deal* representaban muy diferentes alternativas a los mapas sociales tradicionales, las ansiedades provocadas

por cada uno de ellos hallaron eco y se amplificaron en las provocadas por el otro. La ansiedad respecto del comunismo condujo a ciertos sectores de la clase media a suponer al *New Deal* más radical de lo que era, mientras que la ansiedad respecto del *New Deal* los llevaba a atribuir al comunismo más fuerza de la que realmente poseía en Estados Unidos. Algunos veían al *New Deal* como un simple disfraz y una cuña del comunismo internacional. Como a veces ambos parecían mezclados, los mapas tradicionales de la clase media parecían a menudo hallarse bajo el ataque de una alternativa tan radical como poderosa. De tal modo, el conflicto real entre distintos mapas sociales, que era, en efecto, más agudo de lo que había sido en Estados Unidos desde la Guerra Civil, llegó a ser considerado por algunos sectores como más extremo aún de lo que realmente era. La cuestión del carácter básico del orden social en su totalidad se convirtió, con frecuencia, en tema de preocupación pública generalizada y de discusión articulada y visible entre muchos intelectuales. En la década de 1930, la estabilidad y legitimidad del orden social tradicional ya no se daban por sentadas en Estados Unidos como hasta entonces.

Era en este aspecto donde residía una importante semejanza estructural entre la sociedad de la Restauración y la sociedad norteamericana de la década de 1930; en ambos casos, la situación favorecía el intento de proporcionar un nuevo trazado global del orden social, clarificar sus elementos esenciales, calcular sus recursos para el progreso y sus perspectivas de recuperación, y definir las fuentes y condiciones de su legitimidad.

Frente a una crisis internacional e interna gravísima, para cuya solución las autoridades públicas no recurrían al principio a sus servicios, Parsons y sus discípulos iniciaron su largo trayecto hacia los recursos internos de la teoría. La crisis de la década de 1930 les ofrecía pocos alicientes profesionales y escasos recursos para la investigación que pudieran haberlos estimulado a dedicarse directamente a ella, apartándolos de la teorización. Parsons y sus discípulos tenían pocas oportunidades de empeñarse en la «ingeniería social» como sociólogos, aunque lo hubieran considerado realizable y deseable. De todos modos, las inclinaciones ideológicas y teóricas de Parsons —conservadoras en política y liberales en sus implicaciones paretianas— no los inducían a creer que tal intervención fuera necesaria o deseable. Los de convicciones más liberales podían emplearse como profesionales al servicio del gobierno, y así lo hicieron; pero ¿qué *podían* lograr conservadores académicos que rechazaban el *New Deal*, y cómo *podían* haber formulado su labor de modo que aumentara su relevancia práctica para los problemas de la época?

En parte, pues, el retraimiento parsonsiano a la teoría especializada expresaba la impotencia de una perspectiva conservadora durante esa crisis norteamericana. La involución tecnicista de la teoría de Parsons correspondía a la falta de oportunidades externas que pudieran haberla atraído hacia la ingeniería social, así como a su propio carácter y compromisos ideológicos.

Pero no se trata aquí del carácter ideológico específico del parsonsismo, o sea su conservadorismo; la cuestión más importante es que la impotencia política de *cualquier* posición ideológica puede convertirse en

un aliciente para esfuerzos teóricos compensatorios. Esto obedece, en parte, a que los hombres dedicados a la política activa suelen tener poco tiempo para teorizar de manera extensa. Pero eso no es todo. La otra cuestión fundamental es que, para algunos intelectuales, cualquiera que sea su ideología, la teorización concentrada en sí misma y absorbida en su aspecto técnico es una actividad que se sustenta *a sí misma* cuando la época no corresponde a sus ideologías políticas, por ser demasiado tarde o demasiado pronto, y cuando necesitan compensar fracasos, derrotas o indiferencias. Quienes elaboran vastas teorías sociales técnicamente complejas son los derrotados en el plano político o los jaqueados en el plano histórico. De tal modo, esas Grandes Teorías sociales son, en cierta medida, un sustituto de la política.

Platón, por ejemplo, lo dice con claridad en su Séptima Epístola, en la cual indica explícitamente que se dedicó a la filosofía al ver frustradas sus expectativas de una carrera política y cuando ni la oligarquía ni la democracia ateniense lo satisficieron. De igual manera, como ya señalé, el primer período de la síntesis sociológica positivista surgió en parte de la obra de una nobleza desclasada, representada por los condes de Bonald, de Maistre y de Saint-Simon, así como de los intentos de una intelectualidad técnica naciente que literalmente carecía de derechos políticos. También Comte —como lo revelan las cartas que escribió a Saint-Simon al romper sus relaciones con él— quiso refugiarse en una sociología «pura», porque sentía que los prácticos hombres de negocios de su sociedad carecían de ingenio para comprender la sociología y de inclinación a honrar al sociólogo. Es también notable el hecho de que el período técnicamente más complejo de la productividad de Karl Marx haya sido posterior a la derrota de la revolución de 1848. Y es bien conocido el fracaso de las ambiciones políticas de Max Weber, que culminó en su imposibilidad de obtener el nombramiento para un cargo político —aunque este hecho no limitó tales ambiciones—. Así, pues, en los cuatro períodos principales del desarrollo sociológico, la teorización social generalizada y absorbida en su aspecto técnico —y quizás en especial la teorización sistemática «en grande»— ha sido parcialmente motivada por la frustración e impotencia políticas.

Los sociólogos positivistas de principios del siglo XIX habían definido la sociedad moderna que entonces nacía como una sociedad «industrial», considerándola como la etapa culminante de una evolución histórica que se perfeccionaría gradualmente. Por un lado, creían en la existencia de ordenamientos sociales arcaicos cuyo centro eran las élites del antiguo régimen y que debían ser reemplazados, y por otro, que los ordenamientos modernos presentaban defectos que era necesario corregir. Creían menester integrar la nueva sociedad o, como lo expresaron repetidamente, «organizarla», y que esto exigía un nuevo código moral adecuado a las incipientes instituciones industriales, tecnológicas y científicas del nuevo orden. Sin embargo, insistían sobre todo en la importancia de la *ciencia*; primero, como instrumento para aumentar la productividad y reducir de ese modo el peligroso descontento de las masas; segundo, como método por cuyo intermedio podría generarse consenso entre los hombres con respecto a sus creencias; y tercero, como un compromiso que, a diferencia del mero afán de lucro, fuera capaz de legitimar las nuevas instituciones industriales y a los nuevos propie-

tarios que las controlaban. Según los positivistas, debía ser la fuente central de la moderna integración social y de la legitimidad de sus nuevas élites.

La respuesta parsonsiana a la crisis de la década de 1930 difería de la anterior porque la clase media norteamericana se hallaba en otra situación, enfrentaba diferentes amenazas y tenía otras bases de legitimidad, sobre todo en lo que respecta al papel de la ciencia. En los Estados Unidos de la década de 1930, la ciencia y la tecnología estaban, por supuesto, profundamente arraigadas en la vida cotidiana. Pero, a pesar de esto, no eran totalmente indiscutidas, pues como consecuencia de la depresión habían perdido crédito público; en verdad, hubo entonces quienes sostuvieron que la depresión misma era imputable a la superproducción causada por un desarrollo tecnológico demasiado rápido. Se habló, incluso, de imponer una moratoria al desarrollo científico y tecnológico. En síntesis, se empezaba a ver en la ciencia una fuente de perturbaciones. Por consiguiente, el vínculo establecido por la clase media norteamericana con la ciencia no bastaba, en modo alguno, para otorgarle su legitimidad.

Además, el brusco y devastador derrumbe de la economía estadounidense en la década de 1930 había debilitado profundamente la legitimidad de la élite dominante; de tal modo, la grieta visible entre el poder y la moralidad en la vida pública resultaba peligrosamente grande. Y desde la perspectiva de Parsons, sensible a la moralidad, uno de los problemas principales era precisamente este deterioro de la legitimidad de la clase media. Por ello se dedicó, en plena Gran Depresión, a corregir el desacuerdo entre poder y moralidad y a buscar nuevas bases de legitimidad para la élite norteamericana.

Es en las conclusiones de estos esfuerzos donde se advierten algunas de las diferencias importantes entre Parsons y los positivistas. El primero insistió mucho menos en el papel de la ciencia como fuente de legitimación de la élite y de integración social, asignando, en cambio, gran importancia al «profesionalismo». En 1938, en un artículo referente a las profesiones, hizo notar que todas las élites de la sociedad industrial, los hombres de negocios no menos que los científicos, aparecían ahora como constituyendo «profesiones». En verdad, decía, la sociedad moderna, en su conjunto, se distinguía por la importancia de las profesiones, «que es única en la historia en cualquier grado comparable de desarrollo».[23] Parsons hallaba así una manera de caracterizar a la sociedad moderna sin definirla como «capitalista», según había hecho Marx, y, al mismo tiempo, sin tener que subrayar su índole burocrática, como Weber. Era una «sociedad profesional», ordenada pero «espiritual»; ni burocrática ni capitalista.

Parece haber poca duda de que la importancia asignada por Parsons a las profesiones fue estimulada por su intención polémica de refutar esa concepción que, intensificada por la crisis, destacaba el carácter capitalista de la sociedad moderna. «Si se les preguntara a los científicos sociales cuáles son las características más distintivas [de la civilización occidental], relativamente pocos mencionarían las profesiones.

23 T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, ⁂ Glencoe, Ill., The Free Press, 1949, pág. 185.

Probablemente la mayoría se referiría sin vacilar al moderno orden económico, "capitalismo", "libre empresa", "economía empresarial" o como se la quiera llamar».[24] Acentuando la importancia de las profesiones, Parsons podía disminuir la significación que solía atribuirse entonces al aspecto «capitalista» o de «búsqueda de ganancias» de la sociedad moderna.[25]

En su análisis de las profesiones, Parsons puso de relieve su semejanza con la actividad comercial, los elementos comunes a ambas. Hasta el momento, dice, ha predominado la idea de que el hombre de negocios perseguía de manera egoísta su propio interés, mientras que el profesional servía con altruismo a los demás. No es así, afirma. Negocios y profesiones no obedecen a motivaciones esencialmente distintas; la diferencia entre ellos «reside en las diferentes situaciones en las que operan los mismos motivos comúnmente humanos (...) el carácter adquisitivo de las actividades comerciales modernas no es motivacional, sino institucional».[26] Tanto los hombres de negocios como los profesionales procuran lograr «éxito» y que se les reconozca, aunque en cada caso pueda diferir la manera como se lo define y persigue concretamente. Así, ni los profesionales son «altruistas» en el sentido convencional, ni los hombres de negocios son «egoístas»; ambos se ajustan, simplemente, a las normas que se juzgan apropiadas en sus ámbitos especiales de actividad. Además, profesionales y hombres de negocios se asemejan también en su racionalidad, que los lleva a tratar de ampliar su labor, no con los métodos más tradicionales, sino con los más eficaces; en que su autoridad se caracteriza por su especificidad funcional, ya que cada uno la ejerce sólo en su propio campo delimitado; y en que unos y otros son universalistas, ya que sus decisiones se rigen por ciertas reglas generales e impersonales. Parsons destaca, pues, las características *comunes* a las profesiones y las actividades empresariales, disminuyendo así la significación atribuida a la búsqueda egoísta de la ganancia privada. Concibe a los hombres de negocios como profesionales. A la acusación de que las profesiones se han comercializado responde que, por el contrario, es la actividad comercial la que se ha profesionalizado. Asimiladas a las profesiones, las actividades comerciales se acreditan la responsabilidad moral por el bienestar colectivo tradicionalmente atribuida a las primeras, y de este modo son legitimadas.

Consideradas como una profesión, las actividades comerciales llegan a ser definidas como el ejercicio moral de la competencia en beneficio del interés público en la «productividad». De tal modo, el paso del positivismo al parsonsismo implica una transición de la ciencia al profesionalismo como fuente de legitimación de las élites; los conponentes racionales y empíricos de la ciencia no son eliminados, sino fusionados con un componente moral, la profesionalización. Por consiguiente, Parsons procuró corregir la moderna separación de poder y moralidad, y llenar la grieta positivista entre el orden espiritual y el temporal, por lo menos de dos maneras importantes: 1) enfocando la cuestión de

24 *Ibid.*, pág. 186.
25 *Ibid.*, pág. 185.
26 *Ibid.*, pág. 187.

modo que el centro de la legitimación pasaba de la ciencia a las profesiones y 2) destacando —como ya señalé al referirme al «voluntarismo» parsonsiano— la autonomía y *potencia causal* de los valores morales en la determinación de resultados sociales.

Al mismo tiempo, Parsons insistió también en que ni siquiera los capitanes preprofesionales de la industria debían ser interpretados como principalmente motivados por factores de conveniencia o interés propio, dado que siempre recibían la pesada influencia de valores esencialmente morales, sobre todo los de la ética protestante o sus versiones posteriores más secularizadas. Según Parsons, en resumen, los hombres de negocios no eran motivados por la codicia y la venalidad —como habían sostenido los populistas norteamericanos— ni por las presiones estructurales del sistema capitalista —como afirmaban los marxistas—, sino por orientaciones morales que se estaban institucionalizando cada vez más mediante la profesionalización. Podríamos agregar que tal defensa de la legitimidad de los negocios era más convincente, probablemente, para quienes derivaban su realidad personal del contacto con las más antiguas y mejor educadas élites empresariales de Nueva Inglaterra que para quienes estaban vinculados a los «codiciosos carniceros» del Medio Oeste estadounidense.

Otra evidente diferencia entre el positivismo y el parsonsismo es que el primero tenía una perspectiva acentuadamente evolucionista, mientras que el segundo no es evolucionista o lo es solo en forma marginal. El hecho de que Parsons haya escrito más tarde un ensayo sobre «los universales del evolucionismo» sugiere solamente que el evolucionismo le interesaba de manera subsidiaria. Para los positivistas, en cambio, el evolucionismo era fundamental, no periférico. Esta diferencia parece relacionarse con el hecho de que, a diferencia de los positivistas, la clase media de la sociedad en que vivió Parsons no era amenazada por una *vieja* élite identificada con el pasado y que atrajera la atención hacia él, y, por lo tanto, no necesitaba volverse hacia un futuro en el cual pudiera liberarse de este íncubo. Por su parte, las fuerzas que amenazan a la clase media moderna están muy orientadas hacia el futuro y ansían una sociedad radicalmente diferente. De tal manera, el funcionalismo de Parsons se basa en la experiencia de una clase que no halla ningún estímulo en dedicarse al pasado ni aspira a un futuro muy diferente. Sus impulsos son, en lo fundamental, conservadores: quiere más, pero más *de lo mismo*. Por ende, no es seriamente evolucionista, sino más bien sincrónica en su tendencia fundamental; su preocupación es el orden social, vale decir, la integración. Esto se refleja, en particular, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando Parsons trasladó a Durkheim la importancia que antes asignaba a Weber. Refiriéndose a un artículo de Kenneth Boulding, señala Parsons: «Yo, por lo menos (...) adheriría a lo que [Boulding] denomina una "fuerte tentación" de identificar a la sociología con la preocupación por el sistema integrador».[27]

27 «Mi propia inclinación —agrega Parsons— es remitirme ante todo a Durkheim (sobre todo a *De la división del trabajo social* ⁂) como fuente de la fructífera tendencia inicial».

Comienzos de un nuevo período: tendencias incipientes

Marxismo y sociología académica: cisma y policentrismo creciente

Visto desde una perspectiva mundial, el cisma entre la sociología académica y el marxismo sigue siendo una de las características principales de la estructura histórica de la sociología occidental hasta en el actual período, el cuarto, que está finalizando ahora. Después de la revolución bolchevique, el subsiguiente desarrollo mundial del marxismo fue influido, sobre todo, por el respaldo nacional que recibió por parte de la Unión Soviética. Con posterioridad a la institucionalización de la sociología académica en la Universidad de Chicago en la década de 1920, y en especial, después de que su centro de gravedad norteamericano se desplazó hacia la costa oriental, la evolución mundial de la sociología académica ha sido influida principalmente por Estados Unidos. El cisma intelectual entre el marxismo y la sociología académica no se limitó a sus diferentes fuentes de apoyo dentro de cada país, sino que tuvo su equivalente en el plano de la polaridad internacional. Desde hace mucho, la división entre el marxismo y la sociología académica los ha inducido a evitarse mutuamente, o bien a vituperarse en discusiones de intramuros; pero a pesar de la falta de diálogo franco, tenía lugar entre ellos un intercambio limitado o subterráneo; son ejemplo de ello Malinowski, Merton y Bujarin. Podría decirse que en Estados Unidos el marxismo formaba parte de la «subcultura» reprimida de la sociología académica, en particular para quienes llegaron a la madurez durante la década de 1930. De modo análogo, la sociología académica se hallaba en situación similar respecto del marxismo en la Unión Soviética.

En la parte final del cuarto período, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y la caída del stalinismo, el diálogo público entre ambas tradiciones se hizo más abierto. En la Unión Soviética apareció la «sociología concreta» como disciplina académica, mientras que en Estados Unidos el marxismo influía de manera creciente en la crítica al parsonsismo; eran los comienzos de una sociología más «dialéctica». Estas dos tendencias de la sociología occidental comenzaron a concurrir a las mismas conferencias internacionales de sociólogos.

No obstante, el cisma entre el marxismo y la sociología académica siguió siendo durante el período parsonsiano una escisión global fundamental. Tanto en la Unión Soviética como en Estados Unidos, la sociología era utilizada como instrumento de la política estatal, en lo que respecta a los problemas internos y como medio para lograr poder, influencia y prestigio internacionales. La Unión Soviética empleaba al marxismo de esta manera desde hacía tiempo; Estados Unidos lo viene haciendo cada vez más desde que surgió su Estado Benefactor, después de la Segunda Guerra Mundial, y también utilizando las ciencias sociales para restringir la difusión de los movimientos políticos e intelectuales afines al marxismo y el comunismo. Ha enviado a Vietnam especialistas en ciencias sociales, ha procurado estudiar los movimientos

revolucionarios latinoamericanos, patrocinado en Europa la formación de organizaciones tales como el Consejo Italiano de Investigación en Ciencias Sociales, y ejercido influencia en organismos internacionales tales como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).

Como consecuencia de este nuevo expansionismo norteamericano la división entre el marxismo y la sociología académica se ha complicado con el surgimiento de una «tercera fuerza» más o menos autónoma. Esta representa un tímido intento de algunos sociólogos europeos por elaborar una sociología paneuropea caracterizada por el rechazo del antimarxismo compulsivo y de los diversos paradigmas intelectuales norteamericanos. En Europa, sociólogos académicos y marxistas han manifestado una creciente disposición a intercambiar ideas: algunos ejemplos tomados al azar son las escuelas de verano de Korçula, la *New Left Review*, Lucien Goldmann y Tom Burns.

De este modo, durante la década de 1960, se superpuso a la estructura polarizada de la sociología occidental una estructura policéntrica, aunque esta no desplazó a aquella. Dentro del marxismo, el policentrismo fue estimulado por la búsqueda de autonomía de los europeos del Este, por el maoísmo y el castrismo, así como por un neomarxismo más cultivado. El policentrismo se manifestó también dentro de la sociología académica en general, y de la norteamericana en particular, tanto en el nivel institucional como en el teórico. Por un lado, surgieron en Estados Unidos poderosos centros nuevos de estudio y enseñanza que desafiaron a los tradicionales de las universidades de Chicago y Harvard. Por el otro, George Homans, Erving Goffman y Harold Garfinkel elaboraron posiciones teóricas o metodológicas que diferían profundamente de las formulaciones parsonsianas predominantes y competían con ellas.

Así, la nueva característica estructural de la sociología académica norteamericana, a fines de la década de 1960, es la disminución de la importancia del parsonsismo. Al parecer, estamos entrando lentamente en un interregno, en el cual el sistema creado por Parsons —que desde la Segunda Guerra Mundial fue la síntesis teórica predominante— está sufriendo un silencioso eclipse. En un capítulo posterior explicaré por qué creo que está sucediendo esto y cuáles serán sus consecuencias. Mientras tanto me limitaré a esbozar la argumentación correspondiente, centrándome sobre todo en sus implicaciones estructurales.

El parsonsismo y su inminente entropía

El sistema de Parsons está sufriendo una especie de entropía y declinando en la atención profesional de los sociólogos académicos. Como consecuencia de esto, ya no existe un centro intelectual organizador único de la comunidad sociológica. Con frecuencia el sistema de Parsons fue un paradigma que dio coherencia a la comunidad sociológica, tanto por las controversias que suscitaba como por los conversos que conquistó. Hoy, en cambio, es menos utilizado como sistema que como enciclopedia: se lo emplea parcialmente aquí o allá, cuando los sociólogos recuerdan que se refiere a un problema sobre el cual están tra-

bajando; se incorporan diversos fragmentos de él a distintos campos de labor especializada. Pero esto no sucede porque sus oponentes lo hayan aplastado; en verdad, en algunos aspectos nunca estuvo lo bastante bien organizado como para que sea posible asestarle un golpe definitivo. No ha sido destruido, sino desmembrado, y ahora está expirando lentamente bajo la creciente apatía de su auditorio. Cada vez resulta más difícil distinguir a los discípulos de Parsons de aquellos que pertenecen a otras escuelas. En el proceso de su influencia en la sociología norteamericana, el sistema parsoniano perdió sus propios rasgos específicos intelectuales, y sus límites se hicieron menos nítidos.

Si bien esto deja un lugar vacío en el centro, cabe sospechar que no lo estará por mucho tiempo. Es que, en cierto sentido, la sociología académica es una ciencia que siempre está volviendo a empezar; es decir, tiene una extraña propensión a la amnesia. Durante mi vida he conocido a tres sociólogos que han dicho o anunciado públicamente que con ellos, o al menos con sus discípulos, la sociología iba a comenzar por fin. Por mucho que se deplore esta falta de perspectiva, podemos admirar la devoción implícita en una visión tan ingenua.

Decir que la sociología académica es una ciencia que siempre está recomenzando equivale a sugerir que debería precaverse de su inclinación por las modas. Pero, al mismo tiempo, equivale a llamar la atención sobre algunos de sus puntos fuertes: su relativa apertura a las innovaciones intelectuales y su disposición a financiar sus déficit. Significa también tomar nota de su apertura, a veces genuina, a las novedades intelectuales, y de su amnesia con respecto a su propia herencia.

Entre las fuentes de la entropía que amenaza al sistema de Parsons, me limitaré a señalar brevemente dos factores: 1) el desarrollo de una cultura específica de los jóvenes y 2) el muy rápido crecimiento del Estado Benefactor después de la Segunda Guerra Mundial. Una nueva estructura de sentimientos está surgiendo en sectores importantes de la joven generación, en particular entre los estudiantes que, por serlo, están muy cerca de los sistemas universitarios dentro de los cuales surgió y se enseña la sociología académica. Esta nueva estructura de sentimientos puede ser brevemente caracterizada diciendo que está compuesta por los elementos que se expresan, por una parte, en la nueva izquierda, y, por la otra, en la cultura psicodélica. Como más adelante explicaré en detalle, unos y otros son profundamente discordantes respecto de los sentimientos y supuestos que impregnan la síntesis parsonsiana. No es probable que los adeptos de la cultura psicodélica descubran afinidades en el parsonsismo; en verdad, la mente se resiste a la idea de un *hippie* parsonsiano. Los jóvenes partidarios de la nueva izquierda, no menos que los exponentes de la cultura psicodélica, juzgarán al parsonsismo como irrelevante para los problemas actuales. Pero esto no excluye inevitablemente un «parsonsismo de izquierda» o un «neoparsonsismo», es decir, un parsonsismo «puesto sobre sus pies», así como el hegelianismo de principios del siglo XIX no excluía un hegelianismo de izquierda o un neohegelianismo. No podemos excluir la posibilidad de un parsonsismo radical (diferente del que corresponde al Estado Benefactor), aunque realmente no podemos creerlo.

La relación del parsonsismo con el Estado Benefactor es una cuestión

más compleja. La sociología moderna surgió en toda su plenitud cuando la clase media quedó libre de la amenaza del pasado, o allí donde nunca lo había considerado una amenaza. Es evidente que la sociología se *institucionaliza* de manera más plena cuando la respalda una fuerte clase media que se ha liberado de la hegemonía de las viejas élites. Con todo, si una sociedad industrial fuera totalmente sólida, si no enfrentara problemas sociales que es necesario comprender y controlar, se limitaría a aprobar una sociología, pero sin subvencionarla liberalmente. Por eso, en casi toda Europa occidental, el surgimiento del Estado Benefactor y de los problemas a los cuales respondía fue el estímulo particular más importante para el rápido desarrollo de la sociología académica como *institución* social. El contexto más favorable para la institucionalización de la sociología fue la instauración del Estado Benefactor después de la Segunda Guerra Mundial, con sus enormes financiaciones y su tendencia a un utilitarismo *social* más amplio; en verdad, aun en Inglaterra se está produciendo lentamente este proceso. El moderno Estado Benefactor y su acelerado apoyo a la sociología académica son las respuestas de una clase media moderna que está, al mismo tiempo, afirmada y amenazada. Al no vivir ya bajo la sombra de la Restauración, esta clase media tiene gran influencia sobre la sociedad y el aparato estatal. Al mismo tiempo, es amenazada por la expansión del comunismo internacional y por la desaparición de su influencia exterior. La amenazan asimismo crecientes crisis internas y las exigencias de estratos sociales disidentes, tales como las minorías raciales oprimidas, los estudiantes y los que dependen de la ayuda social. La sociología académica moderna y el Estado Benefactor son las respuestas entrelazadas de una clase media que no teme al pasado, pero tampoco aspira a un futuro fundamentalmente diverso. Estas respuestas intentan hacer frente a las tensiones actuales dentro del marco de las principales instituciones existentes en la sociedad de clase media. Corresponden a una clase media lo bastante adinerada como para financiar el Estado Benefactor, aunque lo haga a regañadientes, y que todavía considera fundamentalmente sólidas sus propias instituciones. Siendo sólidas, estas no parecen requerir una reforma radical, sino solo una especie de afinamiento. De tal modo, se cree posible solucionar los problemas sociales mediante modestos insumos de administración centralizada, junto con servicios especializados, investigaciones y asesorías, más una limitada redistribución de los ingresos. En síntesis, los problemas son vistos en términos de paradigmas tecnológicos, y se cree posible resolverlos a la manera de obras de ingeniería.

Por ende, las necesidades del nuevo Estado Benefactor constituyen tanto las posibilidades de crecimiento como las condiciones restrictivas que moldean a la moderna sociología académica como institución. La sociología académica florece en un período en que la economía keynesiana permite la intervención efectiva con respecto a los factores económicos más tradicionales. Así, la sociología resulta la ciencia $N + 1$ del Estado Benefactor, al que provee de un personal experto con base universitaria, dedicado a los «otros» problemas sociales, los no económicos: conflicto racial, conducta desviada, delincuencia, delito, consecuencias sociales de la pobreza. La sociología contemporánea —en particular el funcionalismo basado en el utilitarismo social— está centrada

específicamente en la sociedad como sistema de variables interactuantes, y sobre todo en la manera en que la compleja interacción de estas variables, principalmente las no económicas, provoca problemas sociales no previstos. La sociología, como ciencia $N + 1$, se adapta muy bien a los requisitos del Estado Benefactor —que es, por su parte, el Estado $N + 1$— ya que le sirve como una suerte de «sociedad de cartera» (*holding*) para los diversos problemas sociales provocados en forma recurrente por el funcionamiento normal de las instituciones principales de la sociedad.

Si bien la segunda fase del parsonsismo concuerda más plenamente con un Estado Benefactor, discrepa, como ya indiqué, en otros aspectos, y muy específicamente en su concepción según la cual el proceso equilibrador es en gran medida de índole espontánea y se perpetúa por sí solo. Al no partir de una situación en la cual hubiera desaparecido la conformidad, el análisis parsonsiano nunca tuvo en cuenta los mecanismos que el Estado y otras instituciones pueden movilizar en forma deliberada para restablecer los procesos sociales cuando aquella ha fracasado. La infraestructura de la teoría de Parsons sigue siendo prekeynesiana en cuanto concibe las relaciones entre las instituciones o agentes según el modelo tácito de una economía de libre empresa espontáneamente equilibrada, en lugar de una economía de bienestar controlada por el Estado. Permanece aún profundamente adherido a la creencia en la importancia del papel de los valores morales como fuente de solidaridad social, y los contempla, en una perspectiva liberal, como elementos que no deben ser instrumentalmente manipulados por el Estado. Además, el modelo parsonsiano sólo concuerda con una de las concepciones del Estado Benefactor, la que lo considera como un mecanismo giroscópico del orden social, pero muestra escasa relación con aquella que lo ve como agente de la justicia y la igualdad.

Por consiguiente, ni siquiera la segunda fase del pensamiento de Parsons constituye una teoría social que corresponda plenamente a un Estado Benefactor evolucionado. Se ha orientado, de manera creciente, hacia los requisitos del Estado Benefactor, pero ha llegado a ser solo a medias un producto sociológico de este: en algunos de sus niveles más profundos, todavía corresponde a las exigencias de una sociedad «de libre mercado». La teoría de Parsons, pues, está desfasada, en parte, con respecto a un Estado Benefactor evolucionado, y mucho, con respecto a la naciente cultura psicodélica. Se está volviendo irrelevante, al menos parcialmente, en lo que atañe a las necesidades administrativas propias del nivel directivo de la sociedad, y tampoco refleja armónicamente la nueva estructura de sentimientos que surge entre sus partidarios potenciales de los sectores más jóvenes. No siendo ya adecuada a la época en el plano instrumental ni en el expresivo, está desapareciendo como paradigma intelectual, mientras que las teorías expuestas, entre otros, por Erving Goffman, Harold Garfinkel o George Homans reflejan en forma significativamente diferente y más actualizada el período en que vivimos.

Segunda parte. El mundo de Talcott Parsons

5. El Parsons de la primera época

Hasta ahora hemos observado el mundo por la otra punta del telescopio, tratando de que la miniaturización resultante ofreciera un panorama más vasto del bosque en su conjunto y de nuestro lugar en él. Habiéndonos situado históricamente, ha llegado el momento de dar vuelta el telescopio y buscar una visión detallada de una parte del bosque, la nuestra. Aunque pueda parecer extenso, el esbozo precedente sólo estaba destinado a proporcionar el fondo para un examen detallado del período actual de la sociología; fue un mero prólogo. Lo que sigue es una crítica del presente. Nos concentraremos principalmente en la sociología académica contemporánea; en verdad, en una parte de esta nada más. Por lo tanto, en las páginas siguientes diré muy poco acerca de la otra mitad de la sociología occidental, o sea, del marxismo. Cuando me refiera a él, el espacio disponible sólo me permitirá hacerlo desde cierta perspectiva limitada, vale decir, sus relaciones, primero, con la sociología académica en Occidente y, luego, con la «sociología concreta» en la Unión Soviética. Nos dedicaremos, pues, a una parte limitada de la situación contemporánea de la sociología académica.

La importancia de Parsons

En mi opinión, esto significa que debemos ahora concentrar nuestra atención en la obra teórica de Talcott Parsons. Algunos críticos de Parsons objetarán la consideración que aquí recibe. Como disienten de su obra, pretenden ignorarla, prefiriendo dedicar su atención a los estilos de sociología que ellos aprueban y creen más viables en lo intelectual o más «pertinentes» en lo social. Pero si deseamos comprender el presente, debemos ocuparnos, ante todo, de Talcott Parsons.

Intelectualmente viable o no, socialmente «pertinente» o no, es Parsons quien, más que cualquier otro teórico social contemporáneo, ha influido sobre los sociólogos académicos y captado su atención, en Estados Unidos y el resto del mundo. Es Parsons quien ha proporcionado el centro de la discusión teórica durante tres décadas, tanto para sus oponentes como para sus partidarios.

Parsons ha ejercido su influencia no solo por medio de su prolífica obra personal sino también a través de sus discípulos, en particular Robert Merton, Kingsley Davis, Robin Williams, Wilbert Moore y otros más recientes. La importancia de estos deriva, además de su labor intelectual, de su papel predominante como dirigentes de la Asociación Sociológica Norteamericana y directores de sus publicaciones.

Además, la obra de Parsons y sus discípulos es vastamente conocida y traducida en todo el mundo de la sociología académica; se la lee en Londres, Colonia, Bolonia, París, Moscú, Jerusalén, Tokio y Buenos Aires. Más que ningún otro sociólogo académico moderno de cualquier nacionalidad, Parsons es una figura mundial.

En Estados Unidos —donde, según creo, la influencia de Parsons ha llegado a su apogeo— su obra sigue teniendo un numeroso público, y su posición inspira aún mucho respeto. Así, en la encuesta que Timothy Sprehe y yo efectuamos en 1964 entre sociólogos norteamericanos, y a la cual respondieron unos 3.400 de ellos, les pedimos que expresaran su opinión sobre la formulación siguiente: «El análisis y la teoría funcionales conservan todavía gran valor para la sociología contemporánea». Un 80 % de los sociólogos que contestaron se manifestaron de acuerdo con esa afirmación, en diversos grados de intensidad. Por consiguiente, debemos centrar sobre la teoría del Talcott Parsons nuestro examen del estado actual de la sociología académica, aunque solo sea por la influencia que ha ejercido en el mundo entero.

Sin embargo, no es solo su influencia lo que justifica nuestra minuciosa atención, sino también la significación intrínseca de la teoría parsonsiana como tal. En efecto, ninguna otra obra de un sociólogo académico actual es tan relevante para todo el conjunto de problemas teóricos importantes de la sociología. Por supuesto, señalar la relevancia intelectual de Parsons no equivale a decir que tenga razón. Sin embargo, aun cuando se equivoque —como creo que sucede en aspectos fundamentales— y aun cuando descuide ciertos problemas, nos obliga a encararlos. Si no aborda en forma directa todos y cada uno de los problemas teóricos importantes, nos lleva hasta sus umbrales. Ningún otro teórico académico actual —ni Homans ni Goffman, por cierto— posee la mitad de la influencia mundial de Parsons, ni su diversificada relevancia teórica. Aunque ahora empieza a perder su predominio, fue y sigue siendo el puntal intelectual de la teoría sociológica académica en el mundo moderno.

Pese a la gran importancia de Parsons en lo que atañe a la elaboración técnica de una teoría, subsiste la paradoja de que su obra parece separada del mundo que lo rodea. De las diversas teorías sociales formuladas por los norteamericanos, la de Talcott Parsons parece la más alejada de los problemas de su tiempo. Forjada en un alto nivel de abstracción, no gira de manera manifiesta alrededor de la sociedad norteamericana como tal, ni siquiera, con mayor amplitud, de la sociedad industrial. En verdad, su presentación está desprovista, durante largos párrafos, de casi cualquier tipo de datos. Es obvio que la terminología que emplea no coincide con la de uso cotidiano. Si alguna teoría social parece surgir solo de consideraciones puramente técnicas e internas de la teoría, como si naciera de una inmaculada concepción, es la obra de Talcott Parsons.

Sin embargo, como he demostrado, esto no es sino apariencia. Aunque no sencilla, ni mucho menos, la realidad de la situación en muy diferente. Lo que suele olvidarse, o por lo menos nunca se subraya, es que esta teoría surgió en Estados Unidos durante la Gran Depresión de fines de la década de 1930. Tan incongruente parece la yuxtaposición histórica de la teoría parsonsiana, distanciada y embebida en lo téc-

nico, y esta época de turbulenta agitación, que otorga una verosimilitud *prima facie* a la suposición de que dicha teoría surgió independientemente de las presiones societales. Sin embargo, tal apariencia de irrelevancia social es totalmente engañosa. No debemos confundir distanciamiento con irrelevancia.

Estructura universitaria y distanciamiento teórico

En el capítulo anterior comencé a explorar esta *aparente* disparidad entre la teorización de Parsons, vuelta sobre sí misma, y la crisis pública de la década de 1930, principalmente en función del contexto societal e internacional en general. De aquí en adelante, quiero profundizar este análisis de los orígenes sociales de ciertas características que presenta la teoría parsonsiana. Empezaré por referirme al medio institucional *local* en que se desarrolló —específicamente, la escena universitaria— para luego, en el capítulo 6, volver a las influencias macroscópicas sobre la teoría, contempladas desde una perspectiva histórica. La teoría de Parsons debe ser entendida, en parte, como producto de la organización social característica de la vida intelectual de ese período, y en particular del papel fundamental de la universidad en dicha organización social. Dicho de manera más específica, la teoría fue el producto de un sistema universitario *relativamente* aislado, cuyos integrantes no estaban expuestos de manera tan sensibilizadora a la crisis económica de la década de 1930 como los intelectuales que actuaban fuera de él. De tal modo, se produjo una división entre aquellos intelectuales diseminados en la vida urbana y, por ende, bastante vulnerables a los riesgos económicos e inseguridades profesionales de ese período, y los académicos que vivían relativamente aislados porque la estructura *corporativa* de la universidad protegía en gran medida sus normas intelectuales e intereses profesionales.

Los intelectuales urbanos independientes no contaban con nada similar a las tradiciones y ordenamientos organizativos universitarios que protegían la continuidad de los intereses *técnicos* de los investigadores académicos. Tampoco tenían nada semejante a las tradicionales solidaridades comunitarias que velaban por los intereses económicos y carreras de quienes formaban parte de universidades establecidas. Esto permitía a los académicos seguir llevando una existencia relativamente corporativa y tradicional.

Vale la pena mencionar también otras condiciones sociales específicas que alejaban de la crisis de la década de 1930 a los académicos norteamericanos. En primer lugar, la estructura de financiación de las universidades, en particular de las privadas, contribuyó a crear una sensación de alejamiento respecto de las perturbaciones sociales, ya que se presentaba en forma de asignaciones independientes de capital que continuarían proporcionando apoyo económico. Esto, por supuesto, implica una estrecha relación entre las vinculaciones de *clase* de una universidad y su capacidad de aislarse de las crisis económicas, y tiene por lo menos dos razones: la primera, el monto de sus asignaciones independientes de capital estará relacionado con la medida en que sus

alumnos y ex alumnos provengan de capas de la clase alta o se incorporen a ellas; la segunda, que sus costos operativos están mejor asegurados cuando derivan de los derechos de matrícula de estudiantes que pueden pagarlos sin dificultad. En síntesis, la universidad privada de clase alta está en mejores condiciones para mantener su cohesión corporativa durante una crisis económica; será menos desunida por las diferencias en la seguridad económica de sus académicos en los distintos niveles de jerarquía y antigüedad.

En ciertos ordenamientos ecológicos hallamos otra condición social que, en general, conduce al *relativo* aislamiento de los académicos norteamericanos con respecto a las crisis económicas. Muchas universidades norteamericanas están situadas en pequeñas «ciudades universitarias», donde la probabilidad de una interacción social continua e intrincada entre los académicos —y su correspondiente alejamiento respecto de los «demás»— es aumentada, primero, por pura proximidad física, y segundo, por las endémicas tensiones entre la población y la universidad que suelen penetrar en esos sitios. A menudo la existencia de un «enemigo» común, la población, refuerza la solidaridad social entre los académicos. En las ciudades universitarias, interacción profesional *y* personal se superponen reforzando un sentimiento de identidad corporativa entre aquellos.

Por consiguiente, es previsible que la protección corporativa y mutua de los académicos, con una correspondiente tendencia *relativa* al aislamiento con respecto a las tensiones económicas, será mayor en las universidades privadas ricas que en las pobres. También cabe esperar que las universidades de ciudades universitarias presenten ciertas diferencias con las directamente situadas dentro de grandes ciudades, en cuanto al aislamiento respecto de las tensiones societales, ya que en las segundas hay mayor intercambio entre los académicos y otros intelectuales, menos proximidad entre los primeros y, por consiguiente, menos cohesión corporativa entre estos mismos.

Estos factores se relacionan con la capacidad de un claustro de ciencias sociales, protegido por una estructura universitaria corporativa, para definir e investigar problemas en términos de una tradición *técnica* relativamente autónoma, en lugar de hacerlo de una manera que responda más a las principales preocupaciones públicas. Sin embargo, no aclaran en forma directa por qué razón ni cómo serán aceptadas por los estudiantes esas preocupaciones de orden técnico. Mencionaré aquí, brevemente, para luego tratarlos con mayor detalle, varios factores que suelen incidir en esta cuestión: el prestigio del claustro y de la universidad; las oportunidades profesionales que el primero puede ofrecer a los estudiantes; la medida en que estos mismos *valoran* tales oportunidades y el grado en el cual tienen y/o prefieren otras alternativas a ellas. En combinación adecuada, estos tres factores pueden actuar como un poderoso control social por parte de un claustro de ciencias sociales sobre sus estudiantes, permitiéndole así imponer intereses puramente técnicos, aunque los estudiantes puedan resistirlos y hallarse más predispuestos a encarar problemas de «importancia social».

Durante la Gran Depresión, por supuesto, las posibilidades de ocupación eran escasas en todos los terrenos. Lo que esto implicaba para el control del claustro sobre los estudiantes dependía, principalmente,

de la medida en que un claustro determinado podía ofrecerles ocupaciones. Un claustro que no estaba en condiciones de ayudar a los estudiantes tenía menos control sobre ellos. En cambio, aquel que podía hacerlo —sobre todo en esa época de desempleo general— y ofrecer valiosos puestos y perspectivas, ejercía mayor control. Además, cuanto más prestigiosos eran el claustro y la universidad, tanto más fácilmente podían ayudar a sus estudiantes a iniciar sus carreras, y por ende, tanto mayor era su éxito en imponer sus normas técnicas a los estudiantes durante un período de crisis económica. Y, a la inversa, en una época de prosperidad general, cuando el mercado de mano de obra académica es muy favorable a los vendedores, un claustro de ciencias sociales ejerce menos influencia a este respecto.

Es digno de mención otro elemento de especial importancia para el aislamiento social de la sociología académica y su correspondiente concentración en las preocupaciones técnicas durante la década de 1930. Se trata del hecho de que esa crisis fue definida nacionalmente como un fracaso *económico*, y, por lo tanto, exigía una solución económica que, a su vez, requería economistas. La sociología, por consiguiente, casi no tuvo papel alguno, y rara vez se recurrió a los sociólogos para que contribuyeran a la política nacional. En esa época, eran pocos los encargados de la elaboración de políticas que tuvieran una concepción clara de los tipos de capacidades que poseían los sociólogos y los empleos que podían asignárseles en la crisis en marcha. Por ello, el surgimiento de la sociología de Parsons, distanciada y embebida en lo técnico, estuvo condicionado, no solo por la índole corporativa y de clase de la universidad, la ecología de las ciudades universitarias y el estado del mercado académico, sino también por el hecho de que entonces no había un mercado gubernamental en gran escala para la sociología. No eran muchos los que podían tentar a la «niña bonita» a apartarse de una vida virtuosa. Como la dama que nunca ha sido solicitada, los sociólogos podían permanecer «puros».

Parsons en Harvard

Pero debemos aplicar estas generalidades al caso especial de la Universidad de Harvard, ya que fue la incubadora institucional específica de donde surgió la obra de Parsons. Necesitamos examinar brevemente las características institucionales que distinguen a Harvard, su historia, tradiciones y situación ecológica especiales. A diferencia de las universidades de Chicago o Columbia, cuyo centro reside directamente en complejos metropolitanos y, por lo tanto, se hallan más estrechamente vinculadas a la vida de sus ciudades, Harvard se encuentra en la ciudad universitaria de Cambridge. Está en la periferia de Boston, de la cual la separa geográfica y simbólicamente el río Charles. Si bien Cambridge es adyacente a Boston, está alejada de ella psicológica y ecológicamente. Esto refuerza el aislamiento de Harvard con respecto a la influencia metropolitana y le permite reducir, aunque no eliminar, estímulos que de otro modo serían perturbadores para la vida académica. La capacidad de Harvard para mantener el control sobre su medio cir-

cundante se refuerza también por su eminencia y prestigio nacionales. Esto le permite negociar mejor con las influencias locales y permanecer relativamente menos vulnerable a las presiones de la ciudad que otras universidades menos prestigiosas, situadas también en ciudades universitarias. Además, durante la Gran Depresión, los académicos —en particular los que se habían establecido allí y gozaban de estabilidad en el puesto— no sufrían tan agudamente como otros sectores de la población, cuyos estilos de vida fueron, a menudo, abruptamente destruidos. En verdad, el cuerpo de profesores titulares solía gozar de relativas ventajas. De hecho, los profesores de mayor antigüedad que poseían modestas cuentas de ahorro podían obtener rápidamente grandes beneficios gracias al vertical descenso en el valor de los bienes raíces, y algunos lograron adquirir casas cuyo costo les resultaba hasta entonces prohibitivo. El afincamiento de una universidad de clase alta en una ciudad universitaria proporcionaba así un ambiente relativamente aislado, que en cierta medida protegía de la crisis general de la sociedad y permitía distanciarse un poco más de ella.

Además, Harvard sufre también de lo que Robin Williams denominó una vez con acierto un «complejo de Olimpo». Tiene una clara conciencia de sus tradiciones especiales y su excepcional historia —de hecho anteriores al Parlamento nacional— y un confiado sentido de su excelencia intelectual, que le permite contemplar sin respuestas fluctuantes cada episodio de la conmoción social.

En varios aspectos la novedad y los ambiciosos alcances del intento parsonsiano dependieron profundamente del prestigio de Harvard. Para explicar lo nuevo en Parsons, es importante recordar que a principios de la década de 1930 el Departamento de Sociología de Harvard era muy reciente. En realidad, el departamento mismo fue fundado inmediatamente después de la bancarrota de 1929; P. A. Sorokin llegó para dirigirlo en el verano de 1930, y fue oficialmente inaugurado en setiembre de 1931. Si bien la novedad intelectual es nominalmente exaltada en todas las comunidades académicas, en departamentos establecidos desde hace tiempo suele restringírsela reclutando con preferencia hombres que son aceptables para los profesores dirigentes, y limitársela mediante las tradiciones elaboradas por estos. Un departamento nuevo, que no está limitado por tales tradiciones y necesita hacerse de una reputación en la comunidad intelectual en general, puede mostrarse relativamente abierto a las innovaciones.

Asimismo, cualquier intento intelectual ambicioso encontrará por ese solo hecho apoyo y afinidad en el «complejo de Olimpo» de Harvard y en las elevadas expectativas que pone en su claustro de profesores. Pero no se trata simplemente de que Harvard espera que sus profesores se destaquen y que estos, por consiguiente, traten de hacerlo, ni de que esté en condiciones de reclutar hombres extraordinarios con elevadas ambiciones. Hay algo más, de considerable importancia para la teorización, en particular para la de carácter original y ambiciosos alcances. Tal tipo de teorización es una empresa riesgosa, que no pueden llevar a cabo con éxito quienes tienen un sí mismo disminuido. Creerse capaz de elaborar una teoría comparable con las creadas por los grandes cerebros que nos han precedido requiere no solo ambición sino también un grado apreciable de confianza en sí mismo. Exige, en resumen, cier

to grado de «vanidad teórica». Esta tiene muchas fuentes personales, pero también institucionales y sociales; una de ellas, creo, es haber sido elegido como miembro de una gran universidad. Es fácil tomar una designación para formar parte de su personal como convalidación de extraordinaria capacidad individual, si no de grandeza; la persona que cuenta con una convalidación tan poderosa puede atreverse a lo que otros se limitan a soñar. Tal vez sea en parte por esta razón —es decir, porque Harvard es una incubadora institucional de «vanidad teórica»— que muchos de los hombres que han elaborado teorías sociales importantes en el período actual lo han hecho en Harvard.

Provista de un sólido respaldo financiero, con un alumnado proveniente, en su mayoría, de una élite a la cual le resulta relativamente fácil pagar los derechos de matrícula, rodeada e impregnada por una atmósfera de riqueza y alcurnia, en intercambio regular con hombres poderosos e influyentes, Harvard forma parte del sistema establecido norteamericano y es uno de los terrenos para la preparación y reclutamiento de su élite. Es un medio relativamente protegido, en mejores condiciones que la mayoría para mantener la continuidad de las tradiciones académicas técnicas, imponerlas más eficazmente a los intereses académicos locales, resistir con mayor éxito la politización de los estudiantes avanzados de sociología y controlar más fácilmente a la prensa, atenuando el clamor de las tensiones sociales corrientes.

Permítaseme señalar, sin embargo, que sería totalmente erróneo suponer que esos jóvenes o su claustro de profesores ignoraban o eran insensibles a la crisis económica del momento, o que esta no influyó sobre sus carreras en aspectos personales. Hubo muchos profesores que siguieron de cerca el curso del *New Deal* y la creciente crisis mundial, y que abordaron los problemas engendrados por la política de reforma social; entre ellos C. Zimmerman, J. Ford, N. Timasheff (que dictó un curso comparativo sobre fascismo, nazismo y comunismo) y E. Hartshorne (a quien interesaba en especial el nazismo). Además, algunos estudiantes provenían de sectores pobres o modestos, de los barrios bajos urbanos o de las pequeñas granjas del sur; mucho de ellos eran ayudados con fondos gubernamentales suministrados por la Administración Nacional para la Juventud y la Administración de Proyectos de Obras, distribuidos en gran parte por medio de Zimmerman.

Al mismo tiempo, empero, la figura central era P. A. Sorokin, primer profesor de sociología del departamento, quien ya antes de llegar a Harvard gozaba de fama internacional, la cual atrajo a esa universidad a muchos estudiantes avanzados. Es indudable que Sorokin ejerció considerable influencia aun sobre quienes eran cada vez más atraídos por la teoría que estaba elaborando el joven Parsons, y que hizo mucho por centrar la atención de los estudiantes en teorías técnicamente complejas, así como por definir su gran importancia intelectual. Por consiguiente, no me propongo sostener que la Depresión no penetró en el Departamento de Sociología de Harvard, sino explicar cómo, a pesar de la manifiesta atracción de los problemas políticos y económicos del momento, pudo tomar impulso un movimiento teórico de carácter técnico y vuelto sobre la teoría misma.

Las mismas expectativas que traían algunos estudiantes avanzados al llegar a Harvard los hacían vulnerables a la distanciada objetividad que

la universidad trataba de inculcarles. Aunque algunos de ellos no pudieran abrigar la esperanza de llegar a ser nunca verdaderos «hombres de Harvard», puesto que habían iniciado sus estudios en otras partes, podían, sin embargo, esperar absorber algo del especial y ventajoso prestigio de Harvard. Un título de Harvard no implica simplemente oportunidades educacionales e intelectuales de índole especial —si es que las implica— pero sí significa, sin duda, ventajosas oportunidades sociales y profesionales. Hasta algunos de los jóvenes más pobres que llegaban entonces a Harvard para estudiar sociología tomaban la precaución de llevar consigo raquetas de tenis. Para quienes tenían orígenes modestos, el mero hecho de estar en Harvard significaba que ya habían alcanzado éxito en el mundo. Implicaba, también, futuras oportunidades sociales y profesionales, cosa que tal vez no carecía totalmente de importancia incluso para los más intelectualmente aplicados de ellos. A diferencia, por ejemplo, del Colegio de la Ciudad de Nueva York (CCNY), Harvard contaba aún con recompensas y promesas que podía utilizar, aun sin vulgares ostentaciones, para controlar e inspirar moderación a sus jóvenes. Si había puestos académicos que llenar, los hombres de Harvard tenían mejores oportunidades de obtenerlos que la mayoría. Los estudiantes universitarios reunidos entonces en Harvard eran jóvenes inteligentes y con sensibilidad social, a menudo de orígenes sencillos, hasta humildes. La estructura de sus sentimientos era influida por la tensa disparidad entre la realidad de su éxito personal y el fracaso de la sociedad. Lo que a ellos les sucedía era muy diferente de lo que ocurría con su mundo social. Aunque el malestar de la sociedad no podía ser contemplado como una aberración superficial, ellos no dejaban de tener excelentes perspectivas dentro de ella. Así, no se sentían inclinados a aceptar la sociedad tal como era ni a rebelarse contra ella, adoptando, en cambio, una postura de distanciamiento. La teoría de Parsons era, en este sentido, ideal, permitiendo a quienes la aceptaban mirar más allá de los pesares promovidos por la crisis social y alentar una actitud de alejamiento protector respecto de la sociedad que engendraba tales malestares. Los protegía de la sensación de tener que hacer inmediatamente algo para aliviar el sufrimiento, o bien aliarse con las fuerzas que lo causaban. No tenían por qué sentirse responsables de lo que estaba sucediendo ni culpables por no buscarle remedio; podían, en síntesis, ser «objetivos».

Sin embargo, su captación del ahondamiento de la crisis norteamericana los hacía conscientes de que los diagnósticos convencionales ya no bastaban. Veían que lo que ocurría entonces en Estados Unidos no era un hecho aislado, sino algo que sucedía a la totalidad de su mundo social. Sentían que, con el tiempo, sería necesario un enfoque intelectual nuevo y más profundo, con el cual ellos se asociaban. Experimentaban, en suma, una estructura de sentimientos receptiva respecto de una nueva teoría que permitiera examinar desde cierta distancia a la sociedad en su conjunto.

Parsons infundió a sus estudiantes la esperanza de que algo así se preparaba en Harvard; algo que iba mucho más a fondo que el enfoque sobre problemas sociales aislados hasta entonces predominante en la sociología norteamericana; algo cuya mera complejidad pudiera parecer conmensurable con la profundidad de la crisis que estaban presen-

ciando, pero que, al mismo tiempo, admitiera e impulsara sus propias aspiraciones personales, aún vivas. De tal modo, los jóvenes discípulos de Parsons podían responder a la crisis social con el sentimiento de que la contribución social más valiosa que podían hacer era dedicarse a lo suyo, desarrollando una nueva sociología (y a sí mismos como sociólogos), de modo de poder ofrecer, a su debido tiempo, la ayuda científica que la sociedad necesitaba. La nueva teoría no estaba preparada todavía, mientras que las antiguas eran manifiestamente inadecuadas. Confiados en sus crecientes capacidades intelectuales y esperanzados con respecto a sus perspectivas personales, podían esperar.

Por supuesto, fue en esta época también cuando despertó en muchos jóvenes intelectuales de todo el país el interés por los temas teóricos o ideológicos, y cuando, en particular, algunos se sintieron atraídos por el marxismo. Muchos de los discípulos de Parsons encontraron en la obra de su maestro una teoría igualmente compleja, con implicaciones para el arte, la política y la religión, no menos que para las instituciones económicas. Esta, como el marxismo, aspiraba a comprender la sociedad como un sistema total en términos de la interrelación de sus instituciones. La visión parsonsiana del mundo permitía competir con el marxismo en todos los niveles analíticos. Así, pues, pese a toda su complejidad técnica, la teoría de Parsons facultó a sus jóvenes partidarios para establecer una identidad *ideológica* propia, que les permitía alejarse no solo de la sociedad en crisis, sino también de sus críticos más destacados. Ahora no necesitaban ser obtusos adherentes al mapa tradicional del orden social norteamericano ni partidarios iconoclastas del principal mapa contrario: ni filisteos ni revolucionarios.

Para comprender la plena significación cultural de la obra de Parsons, es menester considerarla en parte como una respuesta norteamericana al marxismo. Por su intrepidez intelectual y su seriedad atraía y mantenía el interés de muchos jóvenes intelectuales, que experimentaban la necesidad de hallar una alternativa al marxismo. Les proporcionaba una perspectiva de la crisis de su sociedad que les permitía distanciarse de esta sin oponérsele ni aliarse con sus opositores.

En contraste con el sistema que Parsons elaboraba en Harvard, el marxismo era para los estudiantes un simple tema de lectura, que, en ese momento, detenido por el stalinismo, no evolucionaba. Augunos discípulos de Parsons habían leído hacía ya tiempo las obras marxistas fundamentales y advertían cada vez más las dificultades intelectuales del marxismo, por las clases que N. Timasheff y P. A. Sorokin ofrecían en ese momento en Harvard.

Pero a diferencia del marxismo y de la obra de Sorokin, la teoría de Parsons no presentaba todavía un sistema intelectual aparentemente completo. Exigía y admitía un serio desarrollo teórico. No restringía a los jóvenes ambiciosos al «trabajo pesado» de la exégesis dogmática o de las limitadas aplicaciones a la investigación. Constituía más bien un sistema intelectual que, por su mismo carácter evidentemente incompleto, se presentaba como una «apertura» que brindaba oportunidades; los estudiantes podían participar en él a un costo relativamente bajo. En parte, es precisamente por sus «deficiencias» que las ideas de un joven instructor suelen ser más atractivas que las de un profesor más antiguo y mejor afianzado. En efecto, este se halla en condi-

ciones de plantear mayores exigencias a los estudiantes, y sus elaboraciones, más pulidas, parecen dejar poca tarea a las mentes jóvenes. El profesor joven necesita aliados para proteger su teoría naciente en su período de formación; el teórico de más edad tiene en su sistema acabado una doctrina para la cual busca conformidad: quiere tener discípulos más que alumnos. Y además, por carecer de una abundante bibliografía que les permita avanzar en su carrera, los miembros jóvenes del claustro de profesores se ven obligados a escuchar a los estudiantes y a procurar alianzas con ellos.

La teoría de Parsons surgió en un período en el que la anterior tradición norteamericana de estudiar los problemas sociales aislados evidenciaba ser inadecuada para abordar las corrientes sociales que, de manera obvia, se ramificaban por todas las instituciones y los estratos sociales, y en el que la única otra teoría social establecida y de vasto alcance conocida por muchos intelectuales consistía en un marxismo adormecido por el stalinismo. En esa época, también, muchas otras tradiciones teóricas europeas —que nunca se habían recuperado de las devastaciones de la Primera Guerra Mundial— parecían haber agotado su impulso creador y se hallaban en descomposición. Pese a que Parsons se hallaba profundamente inmerso en la teoría social europea, el hecho de que fuera norteamericano no carecía de consecuencias para la síntesis que elaboró. Podía tratar a los teóricos franceses, italianos y alemanes con pocas muestras de estrechez nacionalista o de hastiado pesimismo.

Parsons proporcionó a sus discípulos una teoría social que tenía raíces filosóficas diversificadas y promisorias posibilidades empíricas. Era un sistema teórico con el que iba a ser necesario contar, si no a causa de de su rigor, al menos a causa de su complejidad. De tal modo, permitía a sus adherentes participar con altura en el intercambio competitivo de un mundo académico que todavía desconfiaba de los títulos intelectuales de la sociología, cuando no los menospreciaba.

Así, de manera curiosa, la cristalización de lo que iba a ser la nueva sociología técnica norteamericana, y que hasta la Segunda Guerra Mundial se resistió a una ingeniería social inmediata, avanzó conquistando las lealtades convencionales desplazadas por una profunda crisis social. Toda la ironía de este desarrollo reside en el hecho de que la fase anterior de la sociología norteamericana, con su tendencia manifiestamente más práctica, había sido la expresión de una sociedad más estable. Los que la habían elaborado eran hombres con un grado mayor de convicción acerca del carácter intrínsecamente sano y correcto de su sociedad. El naciente período parsonsiano, con su elevada cuota de distanciamiento, fue obra de jóvenes que participaban en conmociones sociales mucho mayores y confiaban mucho menos en la estabilidad básica de su sociedad.

El debate acerca del capitalismo

Una visión genética de la obra de Parsons debe comenzar señalando sus primeros e intensos estudios en torno a las teorías de Werner Sombart

y Max Weber, que se habían concentrado en el surgimiento del capitalismo moderno. Al comienzo mismo de su labor, Parsons manifestó el mayor interés por la naturaleza del capitalismo, sus antecedentes, su carácter y sus perspectivas, así como por las teorías acerca del capitalismo. La disertación doctoral de Parsons en Heidelberg —donde concurrió después de estudiar con Malinowski en la Escuela de Economía de Londres— se refería a esos problemas, que también, como cabría prever, abordaban sus primeras publicaciones. Las siguientes, cierto tiempo después, incluían una traducción de la obra de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* ⁂

Merece destacarse, aun en estas breves observaciones, que *La ética protestante* de Weber era plenamente compatible con la tendencia de Durkheim a transformar el evolucionismo en estudios comparativos. Weber concentró su interés en los orígenes de la sociedad moderna. No era un análisis evolucionista, sino un análisis histórico dentro de un marco de referencia comparativo. Se refería a las condiciones que habían llevado al surgimiento de la sociedad moderna, y no a toda una *serie* de tipos de sociedades, de las cuales la moderna fuera considerada solo como la última. En lo fundamental, Weber destacaba que el espíritu del capitalismo había sido moldeado por la ética protestante, y destacaba el hecho de que la marca distintiva de la sociedad moderna y de su economía no era su venal búsqueda del beneficio, sino su modo racional de producción y su forma racional y esencialmente burocrática de organización social. Este enfoque dejó una huella perdurable en la concepción de Parsons sobre la índole del capitalismo moderno.

De esta primera obra de Parsons pueden decirse muchas cosas, pero no que fuera de importancia meramente académica. Aunque no siempre resulte fácil discernir la relación de buena parte de su obra posterior con los problemas de importancia contemporánea, es evidente que, en sus primeros trabajos, Parsons se interesó por los grandes problemas sociales. En el mundo del siglo XX, después de la exitosa revolución bolchevique en Rusia, las derrotas revolucionarias en Alemania y Hungría, y el desplazamiento de los movimientos revolucionarios hacia Oriente, no podía caber duda de que las sociedades capitalistas se enfrentaban con un vigoroso enemigo en escala mundial, cuyo credo y cuya inspiración eran marxistas. Evidentemente, este pretendía explotar los puntos vulnerables del capitalismo y apresurar su caída, la cual (según sostenían) era de todos modos «inevitable»: se proponía ser el heredero histórico del capitalismo.

Un elemento común de la obra de Weber y Sombart había sido su actitud polémica, pero respetuosa, frente a la interpretación marxista del capitalismo. En 1928 y 1937, Parsons observó que la teoría marxista había constituido el centro de la discusión sobre el capitalismo en Alemania.[1] En verdad, la oposición al marxismo era una característica compartida, no solo por Sombart y Weber, sino también por los demás teóricos sociales en quienes Parsons enfocó su síntesis de 1937, *La estructura de la acción social*: Pareto y Durkheim. La crítica del marxismo no era simplemente un subproducto periférico o inci-

1 Véase T. Parsons, *The Structure of Social Action*, ⁂ Nueva York: McGraw-Hill, 1937, pág. 495.

dental de la labor de esos hombres, sino uno de los impulsos comunes que los movían. Sombart, Durkheim y Pareto habían producido estudios en gran escala del socialismo que tenían un carácter profundamente polémico. En el caso de Weber, su *Ética protestante* estaba dirigida contra la hipótesis marxista de que el protestantismo fue el resultado del surgimiento del capitalismo. De modo más general, Weber se oponía a la concepción marxista según la cual los valores e ideas son elementos «superestructurales» que dependen, en último análisis, de cambios anteriores en los fundamentos económicos; trató, en cambio, de demostrar que el desarrollo del capitalismo europeo moderno había dependido de la ética protestante.

Parsons distinguía dos períodos en la concepción teórica de Weber: una primera fase, anterior a su colapso nervioso, que tenía «un sesgo materialista bastante definido», y una fase posterior caracterizada por «una nueva interpretación antimarxista» del capitalismo moderno.[2] Suele decirse, como lo hace Parsons, que Weber no negaba la importancia de los factores materiales, sino que solamente trataba de corregir el *excesivo* énfasis que Marx ponía en ellos.[3] Esta es una afirmación equívoca. Equivale a decir que los enemigos del evolucionismo darwiniano no negaban que el hombre haya surgido de especies animales inferiores, sino que solo trataban de corregir la importancia excesiva que Darwin atribuía a ese hecho. Lo que hizo Weber fue tratar los factores «materiales» simplemente como parte de un conjunto de factores interactuantes, mientras que Marx, a pesar del papel destacado que asignaba al *sistema*, había afirmado la especial importancia y la *primacía última* de los factores materiales. Así, Weber no solo reducía el «peso» que debía asignarse a los factores materiales sino que polemizaba contra la *estructura* específica del modelo explicativo de Marx.

Cuando comenzó a abordar a Sombart y Weber, Parsons se encontró en una extraña situación. Si bien coincidía con los fines de la crítica antimarxista de estos pensadores, no podía aceptar sus conclusiones, ya que ambos adoptaban también una actitud profundamente crítica ante el capitalismo. En verdad, Parsons pensaba que Sombart y Weber eran aun más hondamente pesimistas con respecto al industrialismo que el mismo Marx. Aunque concordaba con el antimarxismo de ambos, mucho más lo inquietaban su pesimismo y su anticapitalismo. En síntesis, una de las razones importantes que estimularon el esfuerzo creador de Parsons fue *el conflicto entre su propia estructura de sentimientos y las de Sombart y Weber.*

Estos habían insistido en que el capitalismo era favorecido por ciertos factores ideológicos; para Sombart, el *Geist* o espíritu capitalista, y para Weber, la ética protestante. Ambos habían subrayado que el capitalismo implicaba un tipo específico de moral que trascendía la venalidad individual. Sombart, como Weber, había destacado el elemento racional en el espíritu capitalista, particularmente en sus etapas más recientes, aunque señalando también su carácter competitivo y adqui-

2 *Ibid.*, pág. 503. Véase también «"Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber–Concluded», *Journal of Political Economy*, vol. 37, nº 1, febrero de 1929, pág. 40. Aquí, Parsons señaló que *La ética protestante*, de Weber, «apuntaba a una refutación de la tesis marxista».

3 T. Parsons, *The Structure . . .*, *op. cit.*, pág. 511.

sitivo. Este acento puesto en la racionalidad del capitalismo tendía a disminuir la importancia que daba el marxismo a la excepcionalidad histórica del socialismo, al cual se veía ahora, simplemente, como un proceso que continuaba al del capitalismo en la misma dirección racional. Se contemplaba la racionalidad como expresada desde el punto de vista organizativo, en el carácter burocrático de la empresa capitalista, con lo cual esta no era considerada en dicho aspecto como básicamente diferente de la forma socialista. En resumen, se juzgaban de secundaria importancia las diferencias en las instituciones referentes a la propiedad. Al considerar burocráticos en lo fundamental al socialismo y al capitalismo, Weber reducía la especificidad del socialismo, sosteniendo de hecho que si el proletariado no tenía «nada que perder excepto sus cadenas» al rebelarse contra el capitalismo, tampoco tenía nada que ganar. Pero, al mismo tiempo, esto también disminuía el carácter único del capitalismo, lo cual objetaba Parsons.

A diferencia de Marx, para quien el capitalismo se desarrollaba a través de una serie de tensiones económicas y conflictos de clases, Sombart lo contemplaba de una manera más hegeliana, como un despliegue del *Geist* capitalista. En la importancia que Sombart atribuía al *Geist* y en la que Weber asignaba al papel de la ética protestante, Parsons iba a ver una convergencia teórica de considerable significación. Esta atribuía cierto grado de autonomía a los «elementos de valor» o valores morales, y, más tarde, en *La estructura de la acción social*, Parsons la consideró como el centro distintivo de la teoría social a fines del siglo XIX. Posteriormente, Parsons elaboró las críticas de Sombart y Weber hacia Marx, convirtiéndolas en un examen sistemático de la importancia generalizada de los valores morales, con lo cual se enfrentó con el marxismo, no simplemente en un problema específico de interpretación histórica, sino en el más amplio nivel teórico posible. En resumen, la primera obra importante de Parsons, *La estructura de la acción social*, procede en gran medida de su interés inicial en esas teorías antimarxistas sobre el capitalismo. Su punto de partida es el intento de generalizar y extender las polémicas antimarxistas de Sombart y Weber.

Como indiqué antes, sin embargo, Parsons opinaba en 1928 que en ciertos aspectos importantes dichos pensadores no habían profundizado lo necesario en sus críticas, aceptaban demasiados de los supuestos de Marx y habían permanecido arraigados en una tradición teórica que presentaba con el marxismo más semejanzas que diferencias. En particular, Parsons objetaba dos aspectos de esa posición: la metafísica determinista y la estructura pesimista de sentimientos que impregnaba su obra.

Según Parsons, tanto Sombart como Weber, en su determinismo, veían el capitalismo a la manera de Marx: como un sistema que obligaba «al hombre de negocios individual a disputar ganancias, no porque su naturaleza sea venal ni porque represente los supremos valores de la vida para él, sino porque su empresa debe rendir beneficios o desaparecer».[4] Así concebidos, los males de la explotación capitalista no residen en el

4 T. Parsons, «"Capitalism"...», en *Journal of Political Economy*, vol. 37, nº 1, pág. 35.

capitalista individual, sino en el sistema social que lo obliga a explotar o arruinarse. Para Sombart, el capitalismo era como un poderoso mecanismo que, en su etapa madura, sometía todo a un espíritu racionalista y calculador radicado, no en el empresario mismo, sino en la organización impersonal de la empresa. Parsons se queja de que Sombart, de esta manera, consideraba al capitalismo como una especie de «monstruo» que tiene objetivos propios y sigue su propio camino, al margen de la voluntad —cuando no de la actividad— de los seres humanos individuales. Por consiguiente, dice Parsons, «la concepción de Sombart resulta ser un determinismo tan rígido como el de Marx. Todo lo que el individuo puede hacer es "expresar" este espíritu en sus pensamientos y acciones. Pero no puede modificarlo».[5] Acusa, por ende, a Sombart de exagerar la rigidez de la sociedad moderna y de sucumbir al fatalismo y al pesimismo. Parsons rechaza explícitamente este pesimismo, pronunciándose en cambio por un mejoramiento gradual: «Parece haber pocas razones —dice— para creer que sobre las bases actuales no es posible construir, mediante un proceso continuo, algo que se aproxime más a una sociedad ideal».[6]

Hacia el perfeccionamiento del capitalismo

Esta formulación expone de manera sucinta tanto las diferencias como la continuidad que existen entre Parsons y Durkheim. Ambos buscaron el cambio dentro del marco de las principales instituciones existentes en su sociedad y mediante un «proceso continuo». Hay, no obstante, una diferencia visible entre el cauteloso perfeccionismo protestante del Parsons de la primera época y el más católico organicismo de Durkheim. Esto puede comprobarse comparando las anteriores observaciones de Parsons con la formulación paralela de Durkheim en *Las reglas del método sociológico*: ⁂ Ya no se trata, dice este, «de perseguir desesperadamente un objetivo que se aleja a medida que uno avanza, sino de trabajar con firme perseverancia para mantener el estado normal, para restablecerlo si se halla amenazado y para redescubrir sus condiciones si estas han cambiado».[7] En realidad, el funcionalismo de Parsons es más optimista que el de Durkheim. Aunque Parsons comparte en un todo la preocupación de Durkheim por el orden y el equilibrio sociales, piensa, en principio, en un equilibrio un poco más dinámico, más susceptible de recibir la influencia de los esfuerzos activos que los hombres llevan a cabo en procura de sus ideales morales. Según Parsons, el progreso no se basa en un evolucionismo determinista, sino que lo impulsa la dedicación de los hombres a la realización activa de sus valores trascendentales. Sostiene que la situación contemporánea de la sociedad capitalista ofrece una base para su gradual perfeccionamiento. Pese a su desorganización actual, es intrínsecamen-

5 T. Parsons, «"Capitalism" in Recent German Literature», *Journal of Political Economy*, vol. 36, diciembre de 1928, pág. 660.
6 *Ibid.*
7 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1938, pág. 75.

te sana: la situación no es tan mala. En verdad, Parsons halla una fuente de esperanza en las meras realizaciones tecnológicas del capitalismo. Afirma que negar —como lo hace Sombart— todo valor a la conquista de la naturaleza por nuestra civilización, es ir demasiado lejos. El desarrollo tecnológico y la sociedad industrial tienen validez; no son, como pretende Durkheim, peligrosas amenazas para las bases de la estabilidad social que exacerban los apetitos intrínsecamente insaciables de los hombres.

El pesimismo de Weber inquieta a Parsons tanto como el de Sombart. Weber, en forma análoga en ciertos aspectos a Sombart, pensaba que la sociedad moderna estaba siendo deformada por el aumento de las rutinas burocráticas inertes que dominaban cada vez más los principales ámbitos institucionales. Parsons se lamenta de que en el enfoque weberiano el capitalismo presenta a la sociedad en condiciones de muerte y mecanización, que no dejan lugar para las fuerzas verdaderamente creadoras o carismáticas «porque toda actividad humana es forzada a seguir el "sistema"». Si bien reconoce la difundida racionalización de la vida moderna, Parsons objeta el pesimismo de Weber. No es necesario que la burocracia actual, dice, siga dominando la vida, y existe la posibilidad de que pueda nuevamente servir a fines espirituales. Sostiene que el pesimismo de Weber deriva de su aceptación del dualismo marxista entre fuerzas materiales y fuerzas espirituales, pero no hay razón para creer que estas sean los factores últimos del desarrollo social. Gran parte de la obra teórica posterior de Parsons está moldeada por estos dos poderosos impulsos que se manifiestan claramente en sus primero trabajos: 1) su esfuerzo tendiente a *generalizar* la crítica antimarxista y 2) al mismo tiempo, su intento de superar el *determinismo*, el pesimismo y, en realidad, el anticapitalismo de esos críticos del marxismo.

Dicho de otra manera, Weber y Sombart —aunque discrepaban con Marx respecto de las condiciones históricas que habían dado origen al capitalismo y, en general, del papel de las fuerzas morales e ideológicas— concordaban con él en que el problema social más importante de la sociedad moderna era la *alienación*, situación a la que también se oponían. En tal aspecto coincidían todos estos teóricos alemanes. Pero puesto que Sombart y Weber rechazaban el socialismo, no veían ninguna solución, a diferencia de Marx. De tal modo, y por extraño que parezca, Parsons comparte con toda conciencia, en cierta medida, el optimismo de Marx, con la diferencia de que aquel creía posible perfeccionar gradualmente la sociedad moderna *dentro* del marco del capitalismo; vale decir, «sobre las bases actuales».

En sus artículos de 1928-1929 sobre el capitalismo, Parsons se mostraba todavía dispuesto a creer en una suerte de evolución social depurada, «aunque no sea tan simple como se ha pensado y aunque no esté garantizada su interpretación ética en términos de progreso», y en la medida en que no fuera «tan radicalmente discontinua ni tan radicalmente determinada» como pensaba Sombart.[8] En resumen, Parsons aceptaba la evolución social siempre que esta hiciera lugar al impulso

8 T. Parsons, «"Capitalism"...», *op. cit.*, en *Journal of Political Economy*, vol. 36, pág. 693.

moral y a la elección individual. En verdad, en esa época se avenía incluso a pensar en la posibilidad de que el capitalismo fuera reemplazado algún día, siempre que hubiera continuidad: «en la transición del capitalismo a un sistema social diferente muchos elementos del presente serían incorporados, sin duda, al nuevo orden».[9]

Por consiguiente, Parsons opinaba que el capitalismo, tal como era, no estaba perfeccionado todavía: conocía la crítica alemana del mismo y aceptaba algunos aspectos de ella, en particular su rechazo romántico del «materialismo». Sostenía que: «al parecer, los apóstoles del progreso y la libertad se han apresurado un poco en su optimismo, y no es, en modo alguno, seguro que la conquista de la naturaleza sea causa suficiente para exaltar la gloria de nuestra civilización (...) nuestra tendencia a glorificarla es prueba de la falta de un sentido adecuado del equilibrio cultural».[10] Aquí Parsons parece un Rousseau sosegado, que admite prudentemente la posibilidad de que el adelanto en la cultura y las costumbres no se haya mantenido a la par del progreso de la ciencia y la tecnología. Por ello anticipa la posibilidad de una evolución gradual que dé origen a una sociedad más equilibrada, en la cual ese retraso cultural sea corregido mediante el florecimiento de la cultura espiritual.

En 1965 Parsons indicó que su esperanza había quedado justificada. Declaró que el desequilibrio espiritual había sido modificado, y proclamó que el «capitalismo» estaba a punto de ser trascendido: «el gobierno democrático, el Estado Benefactor, el gremialismo (...) la educación, la ciencia y hasta la cultura humanística cumplen funciones tan importantes que denominar "capitalista" [a Estados Unidos] en cualquier sentido similar al del marxismo clásico parece cada vez más forzado».[11]

Después de todo, Parsons había estudiado en los grandes centros de cultura europea, recorrido los mismos senderos que los grandes pensadores y hasta entrevistó la Flor Azul. Ese hijo de un pastor congregacionalista no experimentaba ningún impulso vulgar a inclinarse ante la situación tal como se presentaba a fines de la década de 1920. Quería perfeccionar el aspecto espiritual de la cultura norteamericana, convertirla en el adecuado coronamiento de su triunfo tecnológico; deseaba superar la división entre lo espiritual y lo económico y veía en el capitalismo un elemento profundamente moral. Le atribuía, en verdad, una notable excepcionalidad, y se lamentaba de que Weber hubiera perdido de vista su individualidad orgánica.[12] Fuertemente influido al principio por los teóricos alemanes, Parsons aceptaba su crítica del marxismo, pero no su pesimismo con respecto al capitalismo, al cual (de manera muy semejante a los primeros positivistas) consideraba esencialmente sano, aunque necesitado de un afinamiento cultural. Aplicaba al capitalismo un enfoque sincrético, que combinaba las perspectivas intelectuales europeas con sentimientos norteamericanos. Por una parte, la teoría europea le había proporcionado cierta visión del capitalismo, mientras

9 *Ibid.*
10 *Ibid.*, pág. 654.
11 T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967, pág. 125.
12 *Ibid.*, págs. 48-49.

que, por la otra —y aun antes de la Gran Depresión— lo había vacunado contra las críticas más radicales al capitalismo. Al llegar la crisis, no se dejaría arrastrar por el pánico a una mezquina posición defensiva ni a polémicas triviales, sino que mantendría su firme camino en una esmerada defensa de su visión básica.

El paso al voluntarismo teórico

Sombart, Weber, Parsons en *La estructura de la acción social* y el joven Marx de los manuscritos filosóficos, coinciden todos en que es indeseable una situación en la cual fuerzas sociales autónomas moldean a los hombres, y sus esfuerzos y aspiraciones son controlados y anulados. Weber y Sombart opinaban que eso era inevitable en la moderna civilización industrial; Marx lo consideraba inevitable bajo el capitalismo, pero no bajo el comunismo; Parsons cree posible evitarlo ya en el capitalismo. En verdad, un punto fundamental del «voluntarismo» de Parsons es que los esfuerzos de los hombres siempre influyen en lo que ocurre.

Al contemplar a los hombres como seres que persiguen objetivos y cuyos esfuerzos pueden modificar sus vidas, el criterio de Parsons coincide con el de Marx, y en particular con el del joven Marx de la alienación. Sin embargo, en *La estructura de la acción social* Parsons no advierte esta convergencia parcial con Marx. En cierta medida, esto obedece a que Parsons no estaba familiarizado con los escritos de Marx, y, en particular, con los anteriores a 1847, donde este dedicó una atención muy explícita al problema de la alienación. En verdad, en 1937 Parsons no citó una sola fuente marxista original. Claro está que el Instituto Marx-Engels recién había publicado, en 1927, el primer volumen de las obras completas de Marx y Engels; en este volumen y en otros posteriores aparecieron por primera vez los textos definitivos de los escritos iniciales de Marx. Sidney Hook publicó en inglés algunos pasajes de *La ideología alemana*, ⁂ pero solo en 1936; el manuscrito completo no se conoció en inglés hasta 1938. De modo similar, el estudio de H. P. Adams sobre los primeros escritos de Marx apareció en 1940. Pero *La estructura de la acción social* de Parsons había sido publicada ya en 1937. No obstante, y pese a la siguiente edición de textos marxistas, Parsons nunca citó un solo escrito de Marx, ni siquiera en su artículo de 1965 sobre dicho pensador.

Sin embargo, lo que impidió a Parsons advertir en 1937 la coincidencia entre el concepto de alienación sostenido por Marx y su propio voluntarismo antideterminista no fue únicamente su desconocimiento de las primeras obras de aquel. Otra dificultad le impedía ver con claridad esta coincidencia, ya que enfocar de esta manera el desarrollo del marxismo habría complicado, o simplemente contradicho, su tesis acerca de la evolución de la teoría social del siglo XIX. En *La estructura de la acción social* Parsons había sostenido que, a fines del siglo XIX, toda la teoría social manifestaba cierta convergencia *hacia* una concepción voluntarista, según la cual daban forma a las acciones de los hombres sus propias voliciones, deseos, decisiones, elecciones y esfuerzos,

que constituían un elemento principal del sistema interactuante de las fuerzas sociales.

No hace falta esforzarse mucho para advertir que las diferencias entre el Marx de la primera y de la última época se expresan precisamente en esos términos, aunque en dirección opuesta. El joven Marx había dado mayor realce que el Marx maduro en esos elementos voluntaristas, considerando, en realidad, que la índole de la especie humana provocaba aquellos esfuerzos, dirigidos hacia un fin y moldeados por un objetivo. Estos, sin embargo, producían en una sociedad de clases —según afirmaba Marx— consecuencias imprevistas y en conflicto con las verdaderas intenciones del hombre; en esto, en verdad, se ponía de manifiesto la condición alienada que Marx trataba de abolir. Así, Marx subrayó al principio una concepción del hombre según la cual este hace su propia historia al perseguir sus objetivos, mientras que en una etapa posterior de su pensamiento destacó y denunció la manera en que el sistema capitalista sometía al hombre a sus ciegas leyes. En el capitalismo, el hombre hace la historia, pero sólo de un modo alienado; quienes actúan están alienados por las consecuencias de sus propias acciones, que no reconocen como suyas ni controlan. *La obra de Marx, pues, no representa el paso a una teoría social voluntarista, sino, por el contrario, un alejamiento de ella.*

No obstante, Parsons podía argüir que la obra de Marx no se desarrolla esencialmente dentro del período (que he denominado clásico) al que él se refirió en *La estructura de la acción social.* En otras palabras, podía sostener que el vuelco voluntarista en la teoría social no fue más que una «ley» del tercer período, mientras que la labor de Marx corresponde principalmente al segundo. En tal caso, se plantearía el interrogante de por qué esto debía ser así; vale decir, ¿por qué debía manifestarse la tendencia en el tercer período y no en el anterior?

Aquí debemos examinar la explicación general que ofrece Parsons sobre la tendencia voluntarista en la teoría social. Sostiene que dicho vuelco no puede ser explicado en términos hegelianos, marxistas o de la sociología del conocimiento; en otras palabras, que no obedeció al despliegue inmanente de un conjunto de teorías iniciales ni a las condiciones sociales del período histórico. Por otra parte, sostiene, tampoco es explicable en términos empiristas o positivistas, como si fuera resultado de la mera acumulación de nuevos datos.[13]

Según Parsons, el vuelco voluntarista se debe a la *interacción* de los datos acumulados con la teoría; esta condujo a la formulación de problemas y dio forma a intereses de la investigación que produjeron datos; estos, a su vez, empujaron la teoría hacia el voluntarismo.

Pero como esos teóricos que presumiblemente arribaron a un mismo punto habían partido por diferentes caminos, resulta difícil comprender cómo pueden haber contribuido sus teorías sustantivas al posterior resultado voluntarista. De tal modo, Parsons se ve obligado a recurrir a una explicación hegeliana o marxista, o a una explicación positivista que destaque la importancia de los hechos. Parsons trata de salvar su explicación de la tendencia voluntarista optando por la segunda; es decir, dando especial importancia al papel de los hechos. En una nota

13 T. Parsons, *The Structure . . . , op. cit.*, pág. 725.

al pie, declara Parsons que una de las razones por las cuales surgió la tendencia voluntarista fue su «validez empírica».[14] Admite que también «otros factores» condujeron al desarrollo voluntarista, pero sin especificarlos, aunque agrega con insistencia que «de no haber sido porque sus autores observaron correctamente y razonaron de manera coherente sobre sus observaciones, la teoría [voluntarista] (...) no habría surgido».[15]

En definitiva, Parsons parece sostener que el vuelco voluntarista en la teoría social tuvo lugar por la confiabilidad empírica de las observaciones y la corrección lógica de las inferencias extraídas a partir de ellas. De hecho, resuelve el enigma consistente en determinar cómo *diferentes* puntos de partida teóricos pueden haber conducido a la *misma* conclusión reduciendo, si no sacrificando, el papel de la teoría sustantiva. De tal modo, la explicación parsonsiana sobre el vuelco voluntarista de la teoría social pasa a ser, en gran medida, una cuestión de acumulación de datos confiables sujetos a un razonamiento válido; en síntesis, una concepción que destaca la autonomía de la ciencia social con respecto a las fuerzas sociales, concepción notablemente cercana a la positivista y utilitarista, contra las cuales Parsons había polemizado.

Se desprendería de lo anterior que la razón por la cual la obra de Marx se hizo menos voluntarista con el tiempo fue que *no* la había basado en datos confiables y/o *no* la había sometido a razonamiento válido. Por lo menos, esta inferencia es compatible con la perdurable disposición de Parsons a destacar el carácter precientífico e ideológico, si no religioso, del marxismo. Parsons desea, por una parte, subrayar la validez científica de un modelo voluntarista de teoría social y, por la otra, disminuir el prestigio «científico» contemporáneo del marxismo. Puesto que, según Parsons, la misma convergencia de los teóricos sugiere que «los conceptos de la teoría voluntarista de la acción deben ser conceptos teóricos sólidos», es presumible, entonces, que la muy diferente línea en que se desarrolla la obra de Marx indique su falta de solidez.

Las dificultades y tendenciosidad de la posición de Parsons se hacen más evidentes aún si se agregan las consideraciones siguientes. Aunque confinemos a Marx al segundo período, no podemos hacer lo mismo con el *marxismo*. Este continuó evolucionando y modificándose durante el tercer período, alrededor del cual gira la tesis voluntarista de Parsons. Fue específicamente en el tercer período cuando V. I. Lenin destacó la iniciativa dirigente del partido revolucionario y atacó la teoría de la espontaneidad política. Al abordar el problema de *¿Qué hacer?*, Lenin renovó precisamente la importancia del componente *voluntarista* del marxismo. En resumen, la teoría política y social de Lenin presentaba claros indicios de haberse desplazado de manera apreciable hacia el mismo voluntarismo que Parsons atribuye a los teóricos sociales académicos del período clásico. Sin embargo, Parsons no registra este proceso. Y de haberlo hecho, ¿cómo podía haberlo explicado sin perder coherencia, salvo como otro indicio de la influencia de la observación correcta y el sólido razonamiento? Así, uno de los motivos

14 *Ibid.*
15 *Ibid.*, pág. 726.

importantes para que Parsons dejara de lado a Marx y Lenin parece haber sido que en el primero se habría enfrentado a un caso negativo que desmentía su generalización, mientras que en el segundo habría hallado una embarazosa confirmación de ella; eso lo habría obligado a confirmar el carácter *científico* de la teoría social de Lenin, lo cual habría estado en desacuerdo con su inclinación a expulsar al marxismo de la sociología «verdadera», científica.

En la elaboración parsonsiana de la tesis acerca de una tendencia voluntarista en la teoría social existe otra peculiaridad, que debemos mencionar brevemente. En su trabajo de 1928 y 1929 sobre el enfoque aplicado por Sombart y Weber al capitalismo, Parsons insistió en que estos presentaban una imagen de dicho sistema que destacaba indebidamente sus componentes *no* voluntaristas; vale decir, una imagen que manifestaba un carácter *determinista*, describía al capitalismo como una estructura burocrática y rígida, implicaba un evolucionismo unilineal, y atribuía a su desarrollo el haber significado la destrucción de los elementos carismáticos de la vida social y la pérdida de los objetivos espirituales. Parsons acusaba a Weber de sostener que los valores religiosos que dieran inicialmente al capitalismo un significado personal habían sido reemplazados por un «sistema automático y mecanicista», en el cual los bienes materiales dominaban de manera inexorable la vida de los hombres.[16] Antes de la Depresión, pues, Parsons *no* subrayaba el componente voluntarista, sino el *anti*voluntarista, de Weber y otros teóricos del capitalismo del tercer período. Solo después de la Depresión, en *La estructura de la acción social*, modificó Parsons su enfoque sobre ellos poniendo de relieve su contribución a la elaboración de una teoría social voluntarista.

Los teóricos a quienes Parsons había recurrido en busca de apoyo a su tesis acerca del proceso voluntarista no cambiaron de 1928 a 1937; quien cambió fue el mismo Parsons. En resumen, lo que ocurrió fue que, con la Depresión y el creciente interés por el marxismo en Estados Unidos, aumentó la presión tendiente a elaborar y reforzar las alternativas intelectuales a dicha teoría, y a impedir que se la tuviera en cuenta como una sociología con igual título que las demás. En verdad, algo similar había sucedido antes con los mismos teóricos académicos clásicos, y fue eso mismo lo que también condujo a algunos de ellos a intensificar su voluntarismo. En resumen, puede aceptarse la tesis de Parsons acerca del creciente vuelco hacia una teoría social voluntarista entre los sociólogos clásicos, y atribuirla, en grado apreciable, a su común esfuerzo por combatir el determinismo materialista del marxismo. Pero como provenían de la tradición del idealismo alemán, el aspecto que combatieron con más firmeza no fue el determinista, sino el materialista. Su principal impulso los llevaba a oponerse a la devaluación de lo «espiritual»; un *idealismo* determinista, una versión del *Geist* hegeliano, los atraía realmente porque subrayaba la potencia de lo espiritual. El nuevo voluntarismo de Lenin, por su parte, no requiere ninguna explicación especial o diferente, excepto que buscaba un punto de vista teórico que soslayara el componente determinista del marxis-

16 T. Parsons, «"Capitalism"...», *op. cit.*, en *Journal of Political Economy*, vol. 36, pág. 43.

mo, dando lugar a la iniciativa revolucionaria dentro de un marco básico marxista. Por ello, el voluntarismo de Lenin se hacía presente en el nivel de una política, de una organización y una estrategia políticas, más que en el de la teoría social generalizada.

Alienación y voluntarismo

Aunque Parsons no lo advierta, existe una convergencia entre su voluntarismo y el de Marx (por lo menos, el del joven Marx), pues ambos coinciden en que el hombre es y debe ser una criatura orientada hacia objetivos por los cuales lucha, y cuya historia refleja sus esfuerzos. Sin que él lo sepa, la polémica de Parsons contra Marx está dirigida principalmente contra el viejo Marx, que en su obra sondeó las limitaciones que las condiciones sociales históricamente específicas imponen a los esfuerzos de los hombres, y que analizó y *denunció* la aparición de un sistema social autónomo que podía imponerse sobre los hombres y anular sus intentos. Pero al discutir contra el pesimismo y el determinismo de Sombart y Weber, y al insistir de manera unilateral en el determinismo del viejo Marx y de Engels, Parsons concordaba, sin saberlo, con el joven Marx.

Sin embargo, esta coincidencia es limitada. El voluntarismo de Parsons y la concepción de Marx sobre la alienación concuerdan solamente en su visión del hombre como un ser que lucha y persigue objetivos. En este aspecto, ambos habían sido formados por el romanticismo alemán. No obstante, el voluntarismo de Parsons pone de relieve que los esfuerzos del hombre son importantes, no porque sean llevados a cabo con éxito, sino simplemente porque las cosas resultan diferentes de lo que habrían sido sin ellos. Parsons no considera como indeseable la diferencia entre las intenciones del hombre y los resultados de su acción, pero esta diferencia era precisamente el problema central para Marx. Este, al señalar que los hombres mismos debían crear su mundo social, denunciaba el hecho de que estuvieran *alienados* respecto de él, que no lo controlaran y que no supieran que era su propia obra. Marx quería conocer las diversas condiciones históricas específicas que condujeron a tal alienación, para poder eliminarla; deseaba reducir el abismo que separaba las intenciones de los hombres de los resultados de su acción, el productor de su producto. Para Marx, el hecho de que las acciones humanas tuvieran resultados en desacuerdo con sus intenciones era una patología social fundamental.

Parsons, en cambio, se contenta simplemente con sugerir que unas veces los hombres consiguen aquello a lo que aspiran y otras no, y que en uno u otro caso la diferencia se origina en sus esfuerzos. Esta mera *diferencia* es lo importante para Parsons, porque su voluntarismo es, ante todo, una expresión de su antideterminismo. Los valores que los hombres aspiran a realizar no son reducibles a las condiciones sociales que influyen sobre ellos y los moldean, *ni* generan —como Parsons se empeña en insistir— condiciones que reflejan las intenciones de los hombres. El hecho de que los valores a que los hombres aspiran no puedan ser reducidos a otras condiciones sociales implica que no es

posible *predecirlos a partir de* otras condiciones sociales; pero lo que pretende señalar no es que se pueda predecir cómo corresponderán los resultados a las intenciones de los hombres, sino únicamente que aquellos diferirán, de alguna manera no especificada, si difieren las intenciones humanas. Parsons no analiza de manera sistemática las diversas fuerzas que moldean los intentos de los hombres ni lo que estos, por su parte, representan.

En la práctica, pues, Parsons se sirve del voluntarismo como procedimiento de selección al azar, no como procedimiento estructurador, poniendo de manifiesto con ello su actitud antideterminista.[17] Voluntarismo y moralidad son los equivalentes del «libre albedrío»; no cumplen simplemente la función de *modificar* otros modelos teóricos introduciendo una nueva variable en la ecuación predictiva, sino la de socavar toda posibilidad de cualquier tipo de determinismo, aun la de una predecibilidad probabilística. Las normas morales son tácitamente los mecanismos iniciadores primarios, los elementos que mueven sin ser movidos.

Según Parsons, la concepción voluntarista de la acción se refiere a un proceso en el cual el ser humano concreto desempeña un papel activo, y no meramente adaptativo; lejos de ser automática, la realización de los valores supremos es cuestión de energía activa, de voluntad, de esfuerzo. Parsons insiste en que hay una diferencia y una conexión entre los valores morales «supremos», por una parte, y el componente específicamente *voluntarista*, los esfuerzos activos y denodados de los individuos, por la otra.[18] Que las normas se realicen o no, sostiene, «depende del esfuerzo de los individuos que actúan tanto como de las condiciones en que actúan». Además, aclara que es este «elemento activo de la relación de los hombres con las normas [el que constituye] el aspecto creador o voluntarista de ella».[19]

Parsons agrega también que, aunque una teoría social voluntarista supone normas morales, «no niega en absoluto un papel importante a los elementos condicionales y a otros elementos no normativos, pero los

17 Esto puede observarse claramente en la definición que ofrece Parsons de los «fines»: «En el sentido analítico, un fin puede ser definido como la diferencia entre el futuro estado de cosas previsto y el que podía haberse predicho que surgiría a partir de la situación inicial, *sin la mediación del actor que intervino*» (*The Structure . . . , op. cit.*, pág. 49.) El actor, en síntesis, introduce un elemento *no* predecible. Tal parece ser el caso, aunque Parsons insiste en que el mismo componente volitivo de esfuerzo es estructurado en parte por los valores morales, pues no hace ningún análisis sistemático de las condiciones generales que moldean los valores morales y los llevan a adoptar una forma y no otra. Los valores morales establecen pautas para la acción individual y, cuando son comunes a los actores, constituyen una condición vital para la estabilidad del sistema social; pero Parsons no afirma que produzcan resultados individuales o colectivos de acuerdo con las intenciones que aquellos alientan. Influyen, pero de una manera que no se especifica.

18 Una teoría social voluntarista como la que Parsons defiende en *The Structure . . . , op. cit.*, es, sostiene, aquella que «contiene elementos de carácter normativo» (pág. 81). Por normas entiende «estados de cosas que los individuos consideran deseables y, por ende, procuran concretar». Según parece, aquí Parsons casi identifica las normas morales con los esfuerzos activos de los hombres por concretarlas, aunque en otras partes distingue unas de otros.

19 *Ibid.*, pág. 82.

considera interdependientes con los normativos».[20] El voluntarismo no afirma que la mera existencia y aceptación de una norma moral signifique una automática conformidad con ella; y, por cierto, niega que las normas morales sean simples manifestaciones de otras fuerzas, carentes en sí mismas de potencia causal. Ambas concepciones, objeta Parsons, implican que la acción es un «proceso automático». (Esto parecería sugerir que Parsons polemiza aquí contra el uso de modelos mecánicos para el análisis social y que, en general, está favorablemente dispuesto a los modelos más organicistas, que destacan la importancia de fuerzas incipientes.) Al rechazar ambas concepciones de las normas morales, Parsons sostiene que estas no constituyen sino una variable dentro de un conjunto de elementos interdependientes en la acción social, y que su influencia solo se ejerce superando la resistencia y los obstáculos que se les oponen.[21]

Es evidente que Parsons intenta encarar la significación de las normas morales de manera muy diferente a los positivistas, quienes, desde Saint-Simon hasta Durkheim, subrayaron su importancia como factores externos que constriñen al individuo. Parsons, en cambio, concebía en 1937 la significación de las normas morales como poderosos impulsores originadores de esfuerzos y lucha, por una parte, y por la otra, como base para elegir e integrar cursos de acción. De hecho, al destacar el voluntarismo y situar en este contexto una preocupación por las normas morales, Parsons expresa la convicción de que tales normas no excluyen inevitablemente, más que cualquier otro factor, ciertos tipos de cambio. En un plano más general, Parsons pone de relieve el carácter abierto de la acción social y la evolución histórica.[22]

De tal modo, el voluntarismo de Parsons contiene una tremenda ambigüedad acerca de las normas morales. Por un lado, Parsons, como Durkheim, tiende a reducir o condicionar la importancia que se les atribuye; primero, considerándolas como una variable más dentro de un conjunto de variables interdependientes, y segundo, insistiendo en que solo producen sus efectos mediante una variable interviniente, la voluntad o el esfuerzo. Por otra parte, sin embargo, es evidente que los elementos morales tienen para él una significación muy especial. Son el único mecanismo específico impulsor de la voluntad que Parsons tiene en cuenta en forma sistemática; en realidad, se esfuerza especialmente por

20 *Ibid.*

21 Así, «el que el actual curso de acción no se adecue exactamente a lo prescripto por la norma no prueba que esta no sea importante, sino que no es lo único importante» (*ibid.*, pág. 251). La existencia de esta resistencia, así como la superación de la misma, implica que hay otro elemento importante: el «esfuerzo». De tal modo, el elemento que distingue al voluntarismo no lo constituyen las normas morales en sí mismas, sino el *esfuerzo* humano que estas pueden originar o, por cualquier otra razón, activar.

22 Quiere decir con esto que lo que sucede realmente depende en parte de aquello por lo cual las personas se esfuerzan y quieren que suceda. Según afirma, lo que las personas quieren depende de manera vital, pero no exclusiva, de las normas morales que adopten, ya que, en principio, *cualquier* «agente que estimule esta voluntad» cumple un papel muy importante en la determinación de los resultados históricos. Aunque en principio Parsons reconoce que *diversos* elementos pueden activar la voluntad, el hecho es que solo tiene en cuenta de manera expresa uno de ellos: el constituido por las normas morales, indicando así la especial significación que les atribuye.

señalar que una teoría voluntarista «incluye elementos de carácter normativo». *El voluntarismo parsonsiano es un intento de preservar un lugar especial para las normas morales pero rechazando, al mismo tiempo, el esquema determinista en el cual, hasta ahora, se las había ubicado: Parsons exalta el poder de la moralidad.*

Precisamente porque las normas morales cumplen la función de elementos *anti*deterministas, de elementos *reductores* del determinismo en la teoría social de Parsons, a este le resulta intrínsecamente difícil abordar de manera sistemática el problema referente al origen de las mismas normas morales y de aquello de lo cual dependen. En efecto, una vez que se enfrenta este problema, se hace posible, en principio, predecir las condiciones *no* normativas que originan normas; el voluntarismo tendería a diluirse en lo que Parsons llama una teoría social «utilitarista», en la cual las fuerzas morales son consideradas manifestaciones de otras fuerzas reales. Parsons quiere afirmar la importancia de sus normas morales sin pagar el precio positivista de un universo determinista.[23]

Es obvio que, en la medida en que los hombres alcanzaran lo que buscan, el mundo social sería predictible y controlable; habría en él cierto grado de determinismo. El antideterminismo de Parsons, por lo tanto, lo lleva a destacar y valorar la existencia de la mera *diferencia* entre lo que los hombres buscan y lo que logran; esta diferencia no es considerada como algo «malo» y que deba ser corregido, sino como algo «bueno», ya que de hecho constituye una prueba de la libertad del hombre. Según Parsons, el *fracaso* del hombre —su ignorancia y su impotencia— indica su libertad, y su «alienación» es el precio de esta.

Así, pues, en la teoría de Parsons existe una tendencia a destacar la presunta necesidad de que las normas morales tengan un carácter totalmente *comunal*, con una sola limitación muy formal respecto de lo que puedan ser tales normas (aparte de que no deben discrepar con los requisitos de supervivencia del sistema social). Por ello pone el acento en la *diversidad* de adhesiones posibles de valor, más que en aquello que limita tales adhesiones. Como los hombres pueden aspirar y tratar de realizar muy variados valores, y puesto que no existe ninguna sociología sistemática de la ética que permita especificar las condiciones en que pueden surgir diferentes creencias morales, el sistema de Parsons tiende al *in*determinismo histórico. De tal modo, su voluntarismo presenta la tendencia a reducirse al supuesto de que, en cuanto al *cambio social*, muchos resultados son posibles. Pero no totalmente, pues otro elemento en *La estructura de la acción social* subraya las consecuencias *no* previstas de la acción social *intencional* y, en particular, sus dificultades y peligros.[24]

23 Pero aquí pueden distinguirse diferentes niveles. Parsons sostiene que las normas morales controlan y constriñen a los *individuos* (al estructurar y pautar sus anhelos), y además estabilizan los sistemas sociales; pero que no limitan la *historia*. Por otra parte, destaca que el orden social y la integración de la acción social exigen normas morales *comunes*, ya que estas pautan y limitan los cursos de acción que los individuos adoptan; pero también adopta una posición antideterminista con respecto al *cambio histórico*, y quiere eludir una exclusión evolucionista de posibles tendencias de desarrollo societal.

24 Es más fácil advertir esto si observamos que Parsons expone su modelo voluntarista como alternativa al modelo «utilitarista», contra el cual polemiza. Según

Parsons concibe al hombre como un ser cuyos esfuerzos influyen sobre la historia, pero no la limitan; tales esfuerzos le parecen ciegos. Piensa que el hombre está prisionero de éticas irracionales, limitado e impulsado por otras fuerzas, y reiteradamente atrapado en las consecuencias imprevistas de la acción social intencional. Opina que los hombres son libres de esforzarse, pero no de *lograr* aquello por lo cual se esfuerzan. Su actividad ejerce influencia, pero no la que se proponen. En verdad, este es un retrato del hombre alienado de Marx. Pero lo que para Marx es una patología histórica a superar, es para Parsons condición inevitable y eterna del hombre.

Aunque pone de relieve la importancia de los fines y valores que los hombres persiguen, Parsons nunca pregunta *de quién* son esos fines y valores. ¿Persiguen sus propios fines o los que otros les imponen? Nunca pregunta si los hombres se esfuerzan por lograr objetivos que ellos mismos han examinado y elegido racionalmente, o si se esfuerzan en calidad de instrumentos, persiguiendo con energía fines programados por otros. Y tampoco pregunta jamás en qué condiciones sociales pueden los hombres elegir sus propios objetivos y en cuáles persiguen ciegamente fines que otros les han impuesto. Parsons nunca advierte que existe una profunda diferencia entre el fracaso en el logro de los propios objetivos y el fracaso de alcanzar fines que otros nos han impuesto. No ve que la alienación definitiva no reside en que fracasemos en nuestra búsqueda, sino en que busquemos lo que no es nuestro. La alienación definitiva es que vivimos como herramientas, y no para nosotros mismos.

La concepción de Parsons con respecto a los hombres como «instrumentos ansiosos» dispuestos a perseguir cualquier fin que haya sido «internalizado» en ellos deriva, en gran parte, de la importancia que asigna a la «socialización» como mecanismo que imprime valores. Al insistir en la socialización, define implícitamente a los hombres no como seres *creadores*, sino *transmisores* y *receptores* de valores. El mismo factor que origina la humanidad del hombre, la socialización, es también el que lo convierte eternamente en una herramienta destinada a

Parsons, en el modelo utilitarista los hombres evalúan deliberadamente su situación social y eligen cursos de acción después de juzgar cuáles de ellos les permitirán lograr mejor sus objetivos. Su modelo utilitarista parte de la premisa de que los hombres buscan el conocimiento con el fin de efectuar cambios, o de que, para efectuar estos cambios, necesitan primero del conocimiento. Su modelo voluntarista, por lo contrario, sostiene que la conducta de los hombres no se basa fundamentalmente en un examen racional de su situación o en un conocimiento de ella, sino en su adhesión a ciertos valores supremos, no racionales, que el actor da por supuestos. El voluntarismo parsonsiano tiende, pues, a disminuir la importancia atribuida a la racionalidad y al conocimiento como elementos de la acción social. Al poner de relieve los valores morales no racionales, en oposición a la insistencia utilitarista en el conocimiento y la información, Parsons lleva a concentrar la atención en aquellos factores de la acción social y el cambio que no son susceptibles de control planificado y uso deliberado. Además, atribuye consecuencias no previstas incluso al conocimiento y a la ciencia, como a otros elementos sociales. De este modo, debilita radicalmente, aunque de manera inconsciente, la función de la misma ciencia social como guía para el cambio social. En efecto, lo que se destaca es que la solidaridad social, o la «salud» social, depende de la vitalidad de sus elementos no racionales, no de la planificación o el cambio racionales.

cumplir fines ajenos; así se aliena el hombre en el proceso mismo de transformarse en un ser humano.

En realidad, Parsons ha *generalizado* la alienación, transformándola de una condición histórica en un destino universal de los hombres. En esto reside su réplica más general a Marx. Según Parsons, el hombre está alienado, no solo bajo el capitalismo, sino en cualquier sociedad; y esta misma alienación es la condición de su humanidad y su libertad. De tal modo, aunque comienza objetando la concepción de los hombres como autómatas, controlados por cualquier sistema social o por una burocracia mecanizada, termina considerándolos como necesariamente sujetos a una moralidad no racional, ligados a metas que no eligen, pero que les impone la socialización, y en cuya persecución suelen lograr resultados que no concuerdan con los que se proponen. En lugar de aplicar su ciencia social al problema de cómo los hombres podrían mejorar su control del mundo social, llevar a cabo sus propios objetivos y reducir las consecuencias no previstas de sus esfuerzos; en lugar de indagar las condiciones sociales que imposibilitan a los hombres conocer y alcanzar sus propios objetivos, Parsons se concentra, simplemente, en los *límites* universales dentro de los cuales debe tener lugar toda acción social, en el indeterminismo de la acción social y la total contingencia del desarrollo histórico.

Al liberar a los hombres del lazo del determinismo, Parsons restringió las posibilidades de predictibilidad, control y realización exitosa. No ofrece ninguna base que permita a las acciones de los hombres alcanzar sus objetivos y cumplir sus esperanzas. El voluntarismo da a los hombres la libertad de hacer las cosas «diferentes» de lo que podían haber sido, pero no la libertad ni el poder de conseguir lo que buscan. Al exaltar la creatividad, energía y voluntad de los hombres, Parsons les asegura que ellos y sus esfuerzos «modifican»; pero si esto no significa que puedan alcanzar más plenamente sus propósitos, ¿qué importancia tiene tal modificación? Tanto les da estar sometidos a la historia y la evolución. Cuando ensalza la iniciativa creadora de los hombres sin darles la esperanza de la realización, cuando elogia sus intentos pese a lo insignificante de sus logros, Parsons está exaltando, de hecho, esfuerzos de ciegos, para quienes en realidad sería preferible y más seguro esforzarse menos.

De este modo, el voluntarismo de Parsons contiene una contradicción, en particular cuando exalta los intentos y luchas de los hombres, pero advierte, al mismo tiempo, contra las consecuencias imprevistas de la acción social intencional. Porque, a fin de cuentas, esta suele ser una expresión de los intentos humanos por alcanzar ciertos valores morales. Tomada con seriedad, tal advertencia podría producir apatía en vez de esfuerzo. De este modo, la teoría de las consecuencias imprevistas de la acción social intencional neutraliza la teoría del esfuerzo voluntarista. En conjunto, ambas parecen afirmar, en la práctica, que los hombres pueden tener libertad, pero no alcanzar logros; que deben esforzarse, pero sin demasiadas esperanzas. Es claro que esta era una oportuna lección de humildad para los hombres respetables atrapados por la Depresión. En verdad, la clave de este problema reside en gran parte en la historia de la década de 1930.

Este período se caracterizó por intensos y concentrados esfuerzos para

llevar a cabo una acción social intencional cuya forma predominante —la que adoptó en el *New Deal*— no era del gusto de los conservadores. El tipo de acción social intencional contra el cual previene el énfasis en las consecuencias sociales imprevistas, es implícitamente, el que se emprende sólo en nombre de un conjunto limitado de valores morales, los valores liberales o radicales. Por lo general, la teoría de las consecuencias imprevistas no apunta, por ejemplo, a la acción intencional llevada a cabo por gobiernos en guerra. De hecho, pues, el indeterminismo parsonsiano es esencialmente una *advertencia* acerca de cambios liberales o radicales, y, en verdad, acerca de todo intento de introducir cambios sociales que produzcan tensión en el *statu quo*. Parsons comenzó por tratar de poner de relieve la importancia de los valores y esfuerzos morales contra el pesimismo y el determinismo. Al hacerlo, sin embargo, dejó necesariamente la puerta abierta a *todo* tipo de valores y esfuerzos, inclusive a aquellos que desde un punto de vista conservador atentan contra el *statu quo*. Se vio, por ello, ante la resultante tarea de sancionar, por una parte, el esfuerzo moralmente motivado, y de hallar, por la otra, una manera de desalentar ciertos tipos de esfuerzo moral: los que desarticulan el sistema. Al prevenir contra las consecuencias no previstas de la acción social intencional, Parsons cierra la puerta que su voluntarismo había dejado abierta. De tal modo, su intento de liberar a los hombres opera dentro de los límites de su preocupación por el mantenimiento del orden social y, en verdad, entra en conflicto con ella.

En su resultado neto, la simultánea insistencia de Parsons en el voluntarismo y en las consecuencias no previstas equivale a recomendar que los hombres luchen por concretar sus valores, pero sin muchas esperanzas. Esta mezcla teórica sirve tácitamente para mantener el esfuerzo a pesar de la experiencia del fracaso: el esfuerzo debe ser purificado por la conciencia de la posibilidad del fracaso; no debe ser exaltado y apasionado, sino prudente y limitado. Esta clase de esfuerzos bastará para que los hombres sigan cumpliendo sus obligaciones, tonificará al sistema social existente, pero sin causar conmociones.

La liberalización del funcionalismo

Si vemos en ella un manifiesto conservador contra el determinismo y el pesimismo, la obra inicial de Parsons ya no aparece tan desconectada de los calamitosos acontecimientos que se producen en la sociedad circundante. Vista como un artículo al estilo de George Bernard Shaw, que podría titularse «Consejos a patriotas inteligentes en pleno desastre social», podría creérsela una reconvención instando a no desesperar, sino a cobrar ánimos; a creer que aún es posible hallar una salida a la situación; que sus energías y esfuerzos logran algún resultado y que no deben claudicar ante las falsas teorías que profetizan el fin de su modo de vida. Así, a pesar de todo su distanciamiento, la obra inicial de Parsons es, en gran medida, una respuesta a la crisis de su tiempo.

Pero *no* lo es desde el punto de vista de aquellas cuya pobreza se

acercó a la indigencia; no refleja, en suma, los sufrimientos del pequeño agricultor arruinado ni del obrero desocupado. En verdad, solo si exigimos que una respuesta a la crisis social exprese conmiseración con los que sufren dejaremos de ver tal respuesta en la obra de Parsons. Parsons, sin embargo, es singularmente insensible al sufrimiento de los que se hallan en una situación desesperada. En ninguna parte de *La estructura de la acción social* se menciona la palabra «miseria», aunque fue escrita en medio de una experiencia nacional de desocupación y hambre, en la que no faltaron largas colas de menesterosos para obtener pan gratuito. Parsons, en cambio, se preocupa en su respuesta por evitar las discontinuidades institucionales y mantener las fidelidades tradicionales; vale decir, por desalentar todo cambio social radical. Parsons no reacciona ante el sufrimiento de los individuos, sino ante la amenaza que este significa para la civilización establecida. De este modo, representa una respuesta conservadora a la crisis social.

No obstante, hay que agregar también que se trata de una forma muy norteamericana de conservadorismo, que atempera con individualismo la fidelidad a las instituciones vigentes. Si su respuesta a la vasta crisis parece insuficiente porque sigue insistiendo en el esfuerzo individual y no en las soluciones colectivas, y si pasa por alto las *necesidades* de los individuos, también conserva, sin embargo, cierta sensibilidad respecto de su potencia. Aunque conservadora en comparación con los cambios que la nación ya había iniciado de manera irrevocable, comparada con la teoría social durkheimiana fue un paso hacia el liberalismo. A diferencia de esta última, no borra a los individuos en su preocupación por el orden y la solidaridad sociales; no ve en ellos herramientas ni materializaciones de la conciencia colectiva y de corrientes sociales esotéricas; no los exhorta a desconfiar de la laboriosidad y de la insaciable codicia del hombre, a depender sumisamente de la sociedad, a aprobar la idea de tareas restringidas y horizontes limitados, a reducir sus ambiciones o a ser dóciles ante la autoridad. Con el paso del funcionalismo de Durkheim al de Parsons, los valores incorporados a la teoría funcionalista han cambiado de manera apreciable.

En cierta medida, el tránsito a este funcionalismo más liberal parece atribuible simplemente a su difusión de la cultura francesa a la norteamericana, ya que esta ha sido siempre más individualista y liberal que la de Francia, con sus tradiciones estatistas. En otras palabras, se debe entender que el cambio de valores en el funcionalismo de Parsons es debido a un vuelco en la cultura *nacional*, dentro de la cual se encontraba entonces el funcionalismo sociológico, más que a una modificación de sus sensibilidades *de clase*. El funcionalismo seguía correspondiendo esencialmente a una visión de clase media, pero la clase media norteamericana y la francesa eran diferentes. Desde este punto de vista, el naciente funcionalismo de Parsons refleja concepciones y aspiraciones tradicionales de la clase media norteamericana, concepciones y aspiraciones intrínsecamente más individualistas que las tradicionales en Francia.

Es posible concebir así que la obra inicial de Parsons no carecía por completo de respuesta a la crisis social norteamericana del momento, ni estaba libre de valores, ni era independiente de toda orientación de clase, sino que expresaba una concepción y una respuesta de clase

media ante dicha crisis. Desde este punto de vista, el problema no era el sufrimiento ni la pobreza, sino el peligro de que estos pudieran provocar intentos de cambios sociales desarticuladores e innovaciones institucionales de fondo, conduciendo de este modo a una pérdida de confianza en el valor tradicional que la clase media asignaba al esfuerzo individual.

6. El completamiento del mundo: Parsons como analista de sistemas

Una inconmovible convicción metafísica sostiene la fantasmagórica superestructura conceptual elevada por Parsons: la de que el mundo constituye una unidad, y es menester asegurar que siga siéndolo. Tal unidad, cree Parsons, es el rasgo más importante del mundo. Sus partes, por lo tanto, adquieren sentido y significación solo en relación con esta totalidad. Hacer distinciones conceptuales no es para Parsons un fin en sí mismo, sino una manera de abrir caminos de acceso al todo. En este impulso hacia el unitarismo, el sistema de Parsons presenta un vínculo vivo con la tradición del positivismo sociológico —que tendió siempre a «organizar» e integrar el mundo social— y más allá de él, inclusive con el platonismo.

Deseo explorar este aspecto de la metafísica de Parsons desde un punto de vista curioso, en términos de lo que constituye, por así decir, la caparazón de su obra, la «mera» apariencia que llama la atención casi inmediatamente al abordarla; es decir, su estilo literario. Uno de los aspectos obvios, pero invariablemente descuidado, de toda teoría social es el hecho de que tiene tanto una forma como un contenido. Toda teoría social ha tenido hasta ahora alguna forma *literaria*; lo cual equivale a decir que ha sido escrita en determinado estilo. Puesto que forma y contenido están fusionados, quizá sea posible discernir en parte lo que una teoría significa, no solo examinando lo que dice, sino también cómo lo dice.[1]

Se admite, en general, que la estructura de la obra de Parsons posee dos características obvias e indudables. La primera es su poderosa tendencia conceptualizadora: presenta y entrelaza un concepto tras otro; los nombra, define, subdivide, ejemplifica y categoriza. Segundo —y será este aspecto de su estructura literaria el que primero abordaré—, es, con mucho, más délficamente oscuro, germánicamente opaco, confuso y desconcertante que cualquier otro sociólogo examinado en esta obra o, en verdad, que cualquiera que yo conozca. Desde un primer momento, el estilo de Parsons fue un sinónimo de oscuridad entre los sociólogos norteamericanos. Desgraciadamente, sin embargo, han abundado más las burlas por el retorcido estilo de Parsons que los intentos serios de discernir su significado.

1 Compárese con mi examen de la forma platoniana de diálogo en mi obra *Enter Plato*, Nueva York: Basic Books, 1965, pág. 379 y sigs.

Que un autor emplee un estilo literario excepcionalmente oscuro puede indicar un deseo de dar a su obra un carácter «excluyente», o una deficiencia en su interés por la comunicación. En pocas palabras, Parsons no se siente fuertemente impulsado a hacerse comprender por otros. En parte, esto atestigua la concepción que abriga Parsons de su rol: contempla su tarea como una labor técnica y profesional, que no admite ninguna responsabilidad ante un auditorio más amplio. Pero el hecho es que el estilo de Parsons resulta dificultoso, no solo para un público de legos, sino también para otros sociólogos. Esto, a su vez, parecería implicar que no se ha preocupado mucho por comunicarse de manera efectiva ni siquiera con sus pares, o incluso por hacerse entender por ellos.

Debemos preguntarnos cómo Parsons ha logrado éxito a pesar de esto e indagar las condiciones sociales que lo han permitido. En un plano más general, parece implicar la destrucción del sistema de controles sociales que moldean normalmente la obra de un erudito. En particular, quisiera sugerir que la dificultad del estilo de Parsons puede vincularse con el hecho de hallarse protegido por la elevada posición social que ocupa Harvard.

Como en toda universidad, la situación social de Harvard tiende a ejercer un «efecto de halo» sobre el prestigio de los miembros de su claustro. Es decir que, habitualmente, cuanto mayor es el renombre nacional de una universidad, tanto mayor la fama de quienes se relacionan con ella. Por el simple hecho de hallarse en Harvard, una persona puede alcanzar un grado sustancial de «prestigio no ganado». El prestigio de una universidad influye, desde luego, sobre las posibilidades de negociación de su claustro de profesores. Pero dichas «posibilidades de negociación» no se refieren únicamente a la categoría y remuneración que una persona puede obtener en el mercado nacional de mano de obra de su profesión, sino también al tratamiento que puede recibir su *trabajo* en el mercado *intelectual*. Cuanto más grande sea el prestigio de la universidad con la que está relacionado un investigador, tanto mayor será la predisposición a dar crédito a su obra y a tolerar las transgresiones a las convenciones de la profesión, inclusive a sus expectativas literarias. Dicho de otro modo, cuanto más grande sea el prestigio que atribuyen a un investigador sus asociados en escala nacional, por sus propias contribuciones o por la universidad a la que pertenece, tanto más predispuestos estarán aquellos a autorizarle desviaciones, lo cual, a su vez, le dará mayor libertad para la creación o, simplemente, para expresar su idiosincrasia.

Esto puede manifestarse de varias maneras. Por ejemplo, cuando un estudioso se enfrenta con la obra de un colega de mucho prestigio, y le resulta difícil comprenderla o discernir su importancia, es más probable que se achaque la culpa a *sí mismo* que cuando aborda una obra similarmente oscura de un colega menos prestigioso. En verdad, recuerdo por lo menos a un sociólogo importante, autor de realizaciones destacadas y perdurables, tan perturbado por sus dificultades para comprender la obra de Parsons que llegó a suponer que estas revelaban su propia falta de actualidad. Frente a los obstáculos que ofrezca para su

comprensión la obra de un colega prestigioso, ciertos estudiosos tienden a favorecerla con el supuesto de que su carácter enrevesado es indicio de una profundidad oculta. No se trata de que una universidad prestigiosa produzca inevitablemente obras dificultosas —lo desmiente de manera evidente la efectuada en Harvard por George Homans—, sino de que quizá tal procedencia permita eludir la indiferencia habitualmente provocada por dicha dificultad.

Un hecho *social* decisivo que explica la aceptación y difusión de la obra de Parsons, a pesar de su considerable nebulosidad intelectual y su estilo oscuro, es, en mi opinión, que fue elaborada en Harvard y estuvo asociada a esta universidad. En efecto, además del prestigio no ganado que esta otorgó a las publicaciones de Parsons, estar en Harvard significaba también que Parsons tenía acceso a muchos estudiantes excepcionales. Por serlo y también por haber obtenido sus títulos en Harvard, esos jóvenes no tardaron en ocupar puestos importantes en todo el mundo académico, desde los cuales, a su vez, podían ganar nuevos adeptos a su teoría con más facilidad. Tengo la impresión de que, más que cualquier otra teoría social académica contemporánea, la de Parsons logró imponerse mediante tal red de partidarios que, por supuesto, tenían un interés personal en ganar aceptación para ella. De tal modo, la opacidad de las formulaciones del maestro fue equilibrada, al menos durante cierto período, por la devoción de sus discípulos, y por el hecho de que ellos, a diferencia de aquel, solían escribir bien, y a veces hasta muy bien.

Sin embargo, sería erróneo suponer que la oscuridad del estilo de Parsons tuvo como único efecto obstaculizar la comprensión y difusión de sus ideas. En efecto, la mera dificultad para comprender a Parsons puede ser superada, en todo caso, mediante un considerable esfuerzo, que constituye una apreciable inversión personal en su obra y engendra realmente un interés creado en ella. El estudioso puede verse compensado por esa inversión mediante la pública discusión de las ideas de Parsons, ya sea criticándolas o apoyándolas; en uno u otro caso, es probable que el resultado sea hacerlas conocer mejor.

Cabe señalar también que un estilo difícil puede servir para proteger la creatividad intelectual. La tarea de un innovador intelectual tiene dos aspectos. Debe *apartarse* de los enfoques convencionales, ya lo sean para un amplio público profano o para un grupo más limitado de especialistas como él; esto significa que, para impedir que se diluya su propia originalidad, debe protegerse de la presión de los enfoques aludidos; pero debe también hallar alguna manera de *obtener apoyo* para sus intentos, aún no elaborados y, por ende, particularmente precarios; debe formar o conquistar adeptos, creando un nuevo grupo que proteja su innovación. La oscuridad lingüística y estilística cumple ambas funciones.

La dificultad hace relativamente costosa una obra. Obstaculiza la comprensión de sus significados a quienes sostienen puntos de vista convencionales, los cuales, por ende, optarán a menudo por ignorarla o descartarla. Esto, a su vez, evita al innovador la mortificación de las críticas adversas. *Al principio*, su obra será con frecuencia ignorada o solo superficialmente criticada. El innovador puede pensar, con razón, que sus críticos no la han estudiado en detalle o no la han comprendido en

profundidad. Esto le permite desechar sin dificultad sus opiniones y seguir su propio camino.

Publicar en un estilo muy difícil equivale casi a *no* publicar. Cuando leen una obra muy oscura, los primeros en sentirse atraídos por ella se encuentran, no ante un objeto verdaderamente público, sino ante algo que se acerca más bien a un «objeto de culto». Es como leer un manuscrito inédito y que circula en privado, rodeado, en realidad, por la aureola de una «enseñanza secreta». La dificultad de la obra exige una «interpretación». Esta y su comprensión dependen, en parte, de que se conozca personalmente al autor; el conocimiento de la obra implica a menudo una relación especial con aquel.

Entonces, es posible que los primeros iniciados en tal teoría se sientan solitarios, pero privilegiados, en su distanciamiento respecto de sus comunidades intelectuales más amplias. La misma dificultad para interpretar la nueva doctrina aumenta la comunicación entre los primeros adeptos, y esto, junto con su nuevo vocabulario, que simboliza la pertenencia a ese grupo, los lleva a constituir una comunidad intelectual. La nueva doctrina se asienta firmemente en sus partidarios a medida que estos procuran aclarársela mutuamente, explicarla o defenderla de los extraños. Como resultado, entonces, dicha nueva doctrina queda protegida al internalizarse profundamente en cada adepto y al favorecer la solidaridad social del «grupo inicial» de la primera generación. Estos factores, a su vez, protegen la coherencia intelectual de la nueva doctrina y reducen su tendencia a la entropía.

Pero la oscuridad en el estilo tiene también consecuencias contrarias a las anteriores y que, en última instancia, originan fuerzas que aumentan la entropía. Por ser dificultosa, la obra admite diversas interpretaciones, que pueden diferir bastante. Esto aumenta su atracción para los intelectuales competitivos, ya que les permite distinguirse de los demás adeptos. Pero con el tiempo, a medida que cada uno sigue elaborando su propia interpretación individual combinándola con las elaboraciones cada vez más diferenciadas de sus colegas, la coherencia del sistema inicial del innovador se desdibuja, se confunde con el medio intelectual general y se hace cada vez más difícil de distinguir del «fondo».

Existen, por supuesto, diversos tipos y fuentes de dificultad intelectual. Una de ellas, por ejemplo, cuenta con el aval de la tradición y se la concibe dentro de las disciplinas eruditas, como una dificultad «técnica». En pocas palabras, lo técnicamente difícil no es oscuro sino para los no iniciados; mientras que para los iniciados se trata de una oscuridad socialmente sancionada. Existe también una oscuridad idiosincrásica que no está sancionada por las tradiciones de ninguna comunidad intelectual, sino que es peculiar de un individuo. En gran parte, la oscuridad de Parsons pertenece a este tipo; resulta fácil distinguirla, por ejemplo, de la oscuridad de *El capital* ⁂ de Marx, que solo es difícil para quienes desconocen el lenguaje técnico de la economía política del siglo XIX.

Hay, además, una oscuridad sintáctica, que no es la del vocabulario. Las oscuridades de vocabulario se relacionan con dificultades para comprender la manera en que son definidos los objetos y establecidos sus límites, mientras que las sintácticas atañen al modo como los objetos

definidos se vinculan entre sí. En Parsons aparecen con frecuencia ambas oscuridades. Esto se debe a que gran parte de su obra trae consigo la proliferación de neologismos y definiciones de objetos; esto es lo que antes denominé su tendencia conceptualizadora. Su obra está ocupada en gran parte por la presentación más o menos simultánea de muchos objetos conceptualizados, cuyas mutuas relaciones procura establecer.

Así, pues, el origen de la oscuridad parsonsiana reside en la mera *multiplicidad* de los objetos examinados y la intencional *simultaneidad* con que se los presenta, a ellos y a sus relaciones mutuas. Tanta actividad hace que pocos de esos objetos sean examinados intelectualmente con la atención y el cuidado necesarios, e ilustrados con el tipo de ejemplos concretos que podrían hacerlos más inteligibles. Como el malabarista que maneja muchos objetos al mismo tiempo, quizá no llegue a tocar ninguno más que un momento.

Leyendo la obra de Parsons se experimenta la sensación de una precipitación desenfrenada, que no le da tiempo a corregir lo escrito antes de publicarlo. Parsons está indicándonos con toda claridad que, según entiende él la empresa teórica, no cuentan la «nitidez» ni los detalles que podrían aclarar las cosas; tampoco, en verdad, ninguna de las *partes* consideradas en un momento dado. ¿Qué es, pues, lo que cuenta?

Según Parsons, lo que importa sobre todo es la *totalidad*, y su capacidad de mantenerse en contacto con su vislumbrada captación de aquella. Está empeñado en una carrera contra el intuido carácter efímero de su visión de la totalidad; necesita fijarla y establecerla. Debe apresurarse antes de que se esfume. Esto se debe, entre otros motivos, a que las estructuras «vistas» por Parsons carecen de realidad *social*, en el sentido específico de que no son sostenidas por definiciones y tradiciones culturales públicamente compartidas; son más bien distinciones personales que, como tales, solo poseen una realidad precaria. Hay que ponerlas pronto por escrito, ya que solo esa objetivación literaria permite que parezcan reales. En gran parte la obra de Parsons, intensamente preocupado por conservar e inspeccionar su precaria visión de la totalidad social, es un intento excepcionalmente individualista y poco atento a las reacciones previstas de los demás, lo cual le impide advertir la oscuridad de su propia comunicación.

En mi opinión, la oscuridad parsonsiana nos conduce a la preocupación central de su metafísica básica, evidentemente surgida de la afirmación de la importancia del todo y su prioridad con respecto a las partes. En efecto, absorbido por el todo e imposibilitado de captar la realidad de las partes, salvo en cuanto están involucradas en una totalidad, Parsons se ve impulsado a seguir adelante y constituir conceptualmente el sistema total de manera inmediata, sin detenerse a examinar los detalles aclaratorios. Parsons experimenta una especie de urgencia; necesita constituir sin dilación la anatomía total de los sistemas sociales e identificar inmediatamente todos sus componentes, pues sin esta constitución conceptual del sistema como totalidad, resulta imposible interpretar sus partes:

«La condición esencial de un análisis dinámico logrado es la referencia continua y sistemática de *cada* problema al estado del sistema como un

todo (...) Un proceso o conjunto de condiciones o bien «contribuye» a la conservación (o al desarrollo) del *sistema*, o bien es «disfuncional» en cuanto perjudica su integración y efectividad».[2]

Cada parte depende de todas las otras y contribuye a cada una de ellas, y carece de significación estable fuera de lo que aporta a las demás y de lo que recibe de cada una de ellas; no tiene existencia aparte de sus relaciones, y solamente existe como «parte», vale decir, en y para otra cosa.
Así, pues, la principal preocupación de Parsons es la de discernir «la referencia fundamental de *todas* las condiciones y procesos particulares al estado del sistema *total* como empresa en marcha» (las bastardillas son mías). Es precisamente esta visión orgánica —la cual implica que las partes carecen de realidad sin su pertenencia a un todo— lo que provoca la urgencia de multiplicidad y simultaneidad que contribuye tanto a la oscuridad de Parsons.

El sistema conceptual como icono

En general, el estilo total de trabajo de Parsons parece muy similar al de Comte. En verdad, la semejanza entre ambos no es superficial; bien podemos concebir a Parsons como un Comte moderno. Entre otras cosas, el carácter taxonómico y formal de la obra de Parsons se asemeja de manera notable al formalismo compulsivo de Comte. Este partió, por ejemplo, de ciertos postulados acerca de la naturaleza humana, comenzando por el supuesto de que esta se halla dividida en dos partes; inteligencia o mente por un lado, y «corazón» o emoción por el otro. Las emociones se dividen luego en sentimientos y voluntad. Los primeros se subdividen a su vez en egoístas y altruistas. Los sentimientos egoístas están divididos en los instintos nutritivo, sexual, material, militar e industrial, y orgullo y vanidad. Los sentimientos altruistas, por su parte, están subdivididos en amistad, veneración y bondad. La «voluntad» se divide en valor, prudencia y constancia. Luego, volviendo a la otra parte de la primera dicotomía en la naturaleza humana, Comte subdivide la inteligencia o mente en comprensión y expresión; la primera es pasiva o activa; si es pasiva, es abstracta o concreta; si es activa, puede ser deductiva o inductiva. Comte postula que en la relación de los dos elementos básicos de la naturaleza humana —inteligencia y emociones—, son las últimas las que gobiernan la acción; el hombre es básicamente una criatura irracional; la inteligencia es noble, pero débil. Existe así una división, en la naturaleza humana misma, entre poder y bondad o entre realidad y moralidad.
La obra de Parsons se parece a la de Comte tanto en su fervor taxonómico —que lo lleva a utilizar burdamente tablas cuádruples como maquinaria lógica destinada a producir montañas de distinciones conceptuales— como en sus supuestos básicos concernientes a la *irracio-*

2 T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Ill.: The Free Press, ed. rev., 1957, págs. 46-47.

nalidad de la conducta humana. En síntesis, es similar tanto en la forma como en el contenido. Según Parsons, la conducta del hombre está determinada, no por un cálculo utilitario, sino por valores irracionales y supremos. Sin embargo, no habla de «naturaleza humana», sino que prefiere las distinciones conductistas entre tipos de acción social. En la medida en que estos implican estados de espíritu *imputados*, no son, por supuesto, más conductistas o «empíricos» que los atributos de la naturaleza humana. Pero este cambio significa destacar la gran variedad de fines concretos que pueden perseguir los hombres; entraña una tendencia hacia una imagen más relativista del hombre.

Entraña además —cosa muy importante— un retrato más *sociológico* del hombre. Si bien el voluntarismo de Parsons atribuye gran importancia al esfuerzo del ser humano por alcanzar ciertos fines, es paradójicamente cierto que ya no los considera provenientes de él; aunque residan *en* él, derivan *de* los sistemas sociales. El hombre es un ser hueco y vacío, al que solo la sociedad llena de sustancia. De tal manera, el hombre es visto como un ser totalmente *social*, con lo cual se reduce la posibilidad de conflictos entre el hombre y la sociedad. Entonces el hombre no es nada ni tiene nada propio que haya que contraponer a la sociedad.

En su fervor taxonómico —pues no es nada menos que esto— Parsons postula que la acción humana puede ser instrumental o no instrumental. Parte desde allí con la máquina lógica en pleno funcionamiento. Como, según Parsons, lo instrumental es de índole principalmente cognitiva, corresponde a la mente o inteligencia comtiana, mientras que lo no instrumental corresponde al «corazón» o emoción de Comte. A partir de este punto, las distinciones conceptuales vuelan en todas direcciones y se reproducen promiscuamente. Nuevas distinciones se acoplan para engendrar nuevos vástagos conceptuales que, a su vez, son unidos incestuosamente con sus padres o entre sí produciendo otra generación más de conceptos.

Por ejemplo, se establece una distinción entre las formas de acción sobre la base de sus dimensiones «motivacionales» y vinculadas con la «orientación valorativa». Estas últimas se refieren a los patrones o normas transmitidos culturalmente por los cuales se orienta y evalúa la acción. Las primeras aluden a impulsos internalizados o urgencias internas en torno a algo, y están subdivididas en las formas cognitiva, catéctica y evaluativa, que corresponden a las creencias, sentimientos y principios morales. Se categorizan, además, todas las acciones humanas en función de cinco variables-pautas, que se analizan de manera dicotómica. Página tras página, surgen a borbotones conceptos y sus combinaciones tipológicas. Se hacen distinciones entre los niveles cultural, social, psicológico y biológico —este último, al parecer, es agregado para dar al esquema un carácter formalmente completo—, a cada uno de los cuales se considera como un sistema analítico distinto. Los sistemas sociales son analizados en términos de su organización de status y roles, su carácter global como colectividades, sus normas y valores, sus exigencias y fases funcionales universales, su adaptación a tensiones internas o a intercambios externos a los límites, todo lo cual se combina, a su vez, con la dicotomía de lo instrumental versus lo no instrumental o consumatorio, para producir cuatro problemas sistémicos: adap-

tación, logro de metas, mantenimiento de pautas e integración. Y así sucesivamente.

Para Parsons, la prueba de significación de estos conceptos *no* es que conduzcan a hipótesis o proposiciones susceptibles de ser puestas a prueba, o que puedan ser insertados en ellas; esto parece interesarle tan poco como al simple compilador de un diccionario las oraciones en que pueda ser aplicado su inventario de palabras. Parsons se libera de la tensión y se siente triunfante cuando logra «mostrar» que un conjunto de sus categorías o conceptos puede ser aplicado a *diversos* sectores sociales o a *diferentes* niveles de la vida social, lo cual le permite vincularlos. Solo cuando logra mostrar las diversas aplicaciones de un conjunto único de conceptos, reduciendo así la desconexión de las cosas, piensa Parsons que ha demostrado su valor. Aunque no lo diga, considera a la diversidad de aplicaciones de un mismo conjunto de categorías como *prueba* de su valor. De igual forma, también gusta de las complicadas analogías, pues aunque, en realidad, no tienden un puente entre las cosas, dan una impresión de unidad.

Por supuesto, el hecho de que diferentes sectores o niveles de un universo puedan ser examinados en términos del mismo conjunto de distinciones no demuestra que estas ofrezcan proposiciones científica o prácticamente valiosas, verdaderas o interesantes, ni que conduzcan al descubrimiento de nuevos hechos o a la reorganización útil de los antiguos. Es posible, claro está, clasificar a la gente de innumerables maneras; por ejemplo, en pelirrojos y no pelirrojos, y descubrir que todas las poblaciones humanas son susceptibles de categorización en esos términos. Hasta podemos exclamar *¡Eureka!* y proclamar que lo mismo es válido para los caballos. Pero ¿qué demuestra esto acerca del valor de tal distinción? ¿Demuestra acaso que sea preferible a otra que, por ejemplo, divida el mundo en gente calva y gente con cabello?

Observada en sus características más groseras y evidentes, la obra de Parsons es, en gran medida, una lista de combinaciones de ciertos tipos de conceptos, en particular de aquellos que expresan *supuestos acerca de ámbitos particulares* concernientes al hombre y la sociedad. Es decir, se dedica a proclamar lo que es presumiblemente cierto sobre *toda* acción social, *todas* las sociedades, *todos* los sistemas sociales, etcétera. En un sentido importante, pues, Parsons no es tanto un teórico social que haya hecho aportes concretos como el gran metafísico de la sociología contemporánea. Sin embargo, cuando objeto la metafísica de Parsons no es porque me oponga a la metafísica en general, sino solamente a las metafísicas confusas.

Pero todo esto ya ha sido dicho antes. Una y otra vez se ha repetido y demostrado [3] que la obra de Parsons es principalmente un conjunto de conceptos analíticos, de categorías y tipologías de significado variable y connotación confusa, cuya característica más notable es su oscuridad. Sin embargo, limitarse a esto es insatisfactorio, ya que no explica cómo ocurrió. En particular, no nos brinda ninguna comprensión del *significado* del intento conceptual de Parsons ni de los impulsos que lo

3 Véase, por ejemplo, el excelente artículo de M. Black en M. Black, ed., *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961, págs. 268-88.

mueven. Para comprender a Parsons de manera más cabal debemos advertir que las muchas y obvias debilidades de su obra son, en cierto sentido, *irrelevantes* a la luz de lo que trata de lograr en su fervor conceptual. En verdad, debemos ver de qué manera las mismas debilidades estructurales de su obra expresan y logran, en realidad, lo que se propone. En las páginas siguientes procuraré interpretar, no tal o cual concepto específico de Parsons, sino la *estructura* de su estilo intelectual, que se caracteriza por su omnímodo impulso conceptualizador.

Como ya he indicado, Parsons cree que no es posible *conocer* ningún aspecto del mundo social si no se lo ubica dentro de una totalidad. No cree que se pueda lograr seriamente una comprensión empírica del mundo social si *todos* sus predicados no son expuestos *de antemano*. La prolífica especificación de las partes y sus relaciones es sustentada por la tendencia de Parsons a relacionar todos los contenidos en la totalidad, no dejando nada sin ubicar. La «exhaustividad» es el criterio más importante que tácitamente emplea con respecto a sus conjuntos de categorías.

Sin embargo, su preocupación por la exhaustividad no es una mera expresión de su interés por ajustarse a los cánones lógicos de la categorización correcta. En efecto, aunque estos exigen realmente exhaustividad —es decir, que cada elemento particular sea ubicable en uno de los conceptos del conjunto de categorías—, hay, sin embargo, otros criterios importantes para la categorización correcta a los cuales Parsons presta poca atención: por ejemplo, el criterio de la «mutua exclusividad», que exige ubicar cada caso individual en una categoría de un conjunto y *solo una*. Pero esto requiere una claridad y una especificidad conceptuales de las que Parsons da pocas muestras. Además, presta poca o ninguna atención a la norma, más general, de la concisión, que prohíbe la injustificada proliferación de distinciones y supuestos.

Para Parsons, el factor más importante —estrechamente relacionado con su descuido de los criterios de mutua exclusividad y concisión— es que entre sus conjuntos de conceptos y categorías no queden intersticios donde las cosas puedan caer y perderse. Para él importa mucho más disponer *al menos* de un concepto que pueda contener todos y cada uno de los elementos, que la existencia de un *solo* concepto en el cual sea posible ubicar algo sin ambigüedad. Es por esto que no le preocupa mucho si sus conceptos son difusos, si se superponen y son ambiguos. En verdad, su misma ambigüedad permite estirarlos y, de este modo, asegura su exhaustividad.

De tal modo, elaborar distinciones conceptuales es la manera parsonsiana de establecer la *unidad* del mundo social. Es su modo específico de *unificar el mundo*. Su análisis comienza constituyendo simbólicamente un cáracter común que subyace en todo el mundo social, una dimensión plástica común, la acción social, diferenciada luego en otras (medios, fines, condiciones; instrumentales y no instrumentales, etc.), tal como se hace una moneda con una sustancia metálica de elementos distinguibles; algunos bien delimitados, otros difusos. Las categorías de Parsons, por consiguiente, funcionan como una representación y constitución simbólica de la *unidad* del mundo social. Esta unidad es expresada y comunicada mediante las mismas *debilidades* de su obra; está conceptualmente promovida por la promiscua combinación, mez-

cla, trasvasamiento e impregnación de unos conceptos con respecto a otros, por su capacidad de crecer como hongos en todas direcciones a partir de una sola espora y cubrir todo el territorio en capas superpuestas.

Por lo tanto, las conceptualizaciones de Parsons no deben ser entendidas solo como herramientas científicas o como auxiliares de la investigación; en realidad, todavía falta demostrar que lo sean. En parte constituyen fines en sí mismas. No necesitan, en verdad, ninguna investigación para cumplir con su función simbólica. Su misma estructura representa la visión parsonsiana de la unidad del mundo social. En vez de ser exclusivamente instrumentales, son como iconos, cuya forma misma comunica algo vital acerca del mundo.

Lo revelador en los conceptos individuales de Parsons es que —cosa característica en él— no son ni siquiera sensibilizadores. No aumentan el conocimiento del lector respecto de ciertas partes de su ambiente; no confirman ni cristalizan sus vagas intuiciones. Lo típico de ellos no reside en ser conceptualizaciones inductoras de la comprensión, ya que, en definitiva, esta siempre corresponde a alguna experiencia. Hay poco en el mundo que experimentamos —ya sea por impresiones o por conocimiento sistemático— a lo cual apelen las categorías de Parsons. Es que no están intrínsecamente orientadas a ninguna forma de sensibilidad empírica. Tales categorías son, más bien, elaboraciones conceptuales autosuficientes que cubren el mundo, en lugar de revelarlo. Completan el mundo cubriendo sus grietas, tensiones, conflictos y su carácter incompleto con una costra conceptual. El cúmulo de categorías nacidas de los intentos de Parsons son el producto de una búsqueda interna de la unidad del mundo y una proyección de su visión de tal unidad.

Parsons como analista de sistemas

En su holismo, los supuestos parsonsianos acerca de ámbitos particulares presentan solo una semejanza superficial con la concepción marxista de la sociedad como *sistema*, y con su estudio de los *sistemas* capitalistas. En efecto: Marx, influido por la tradición hegeliana, pensaba que las *divisiones* del mundo, sus negaciones, sus contradicciones internas y sus conflictos de clases eran su realidad más profunda. Según Marx, las escisiones del mundo formaban parte de su esencia. En cierto modo, el mundo no adquiría, para él, plena realidad hasta que se dividía contra sí mismo. Para Parsons, en cambio, lo real no son las escisiones del mundo social, sino su ininterrumpida unidad, el hecho de que todo él crece a partir de una sustancia elemental, la acción social, para ramificarse en estructuras cada vez más diferenciadas. En todo caso, esta es una de las maneras en que Parsons establece la unidad del mundo social. Pero la expresión más importante de la visión parsonsiana de la unidad del mundo social es su concepción de él como *sistema*. Así, Parsons expresa en la práctica dicha unidad en términos de dos metáforas diferentes: el mundo social como diferenciación orgánica a partir de una sustancia común, y el mundo social como sistema único. La

metáfora de la diferenciación orgánica es menos focal y controlada; la metáfora del sistema recibe un rótulo y es utilizada deliberadamente. La diferenciación orgánica protoplasmática es la genética de la unidad; la mecánica del sistema la constituyen los sincronismos de la unidad. Hay en esto una reminiscencia de Rousseau: los sistemas sociales nacen como organismos vivos, pero en todas partes se convierten en máquinas.

Problemas del análisis de sistemas [4]

Desde el punto de vista del análisis parsonsiano de sistemas se plantean tres cuestiones muy generales. Primero, como indica Parsons, «la propiedad más general y fundamental de un sistema es la interdependencia de las partes o variables». De aquí surgen cuestiones concernientes al carácter de la *interdependencia.* Segundo, tenemos el problema del *mantenimiento del sistema.* Los sistemas pueden conservar cierto grado de estabilidad mediante procesos de «intercambio a través de los límites» y mediante mecanismos que restablezcan su «equilibrio», cuando este es alterado. Así, buena parte del análisis parsonsiano de sistemas se resuelve en cuestiones sobre la índole de la interdependencia sistémica de las fuerzas estabilizadoras del sistema, los mecanismos que mantienen los límites o mecanismos equilibrantes. Es obvio, sin embargo, que la interdependencia y el equilibrio sistémicos son analíticamente independientes, pues si bien el equilibrio implica la interdependencia, esta *no* implica necesariamente el equilibrio. En tercero y último lugar, deseamos también saber qué piensa Parsons acerca del cambio sistémico, es decir, de las maneras como pueden cambiar los sistemas en su dinámica interna o en su estructura total.

Pero antes de poder explorar cualquiera de estos problemas básicos, debemos indagar cómo identifica Parsons los componentes del sistema social. Como hemos visto, parte del supuesto de que no es posible interpretar ninguna pauta social aislada, salvo con referencia a una totalidad sistémica mayor. Parsons supone que *todo* el sistema debe ser constituido conceptualmente antes de la investigación empírica de cualquier parte o pauta específica del mismo. Esto lo conduce directamente a especificar *todas* las partes del sistema social, toda su anatomía, en un esfuerzo por identificar todos sus componentes que encierren consecuencias potenciales. Se presume que esto permitiría referir sistemáticamente cualquier parte a *todas* las estructuras componentes que integran el sistema. Pero como ello debe ser anterior al estudio empírico de cualquiera de sus partes, solo es posible establecer inmediatamente todos los elementos que constituyen el sistema total mediante alguna forma de postulación *ex cathedra.*

El problema consiste en que determinar si cierta parte de la anatomía social «existe» o no en realidad, o incluso si es o no útil postular su

4 Se hallará una elaboración más completa de esta sección y la siguiente en mi trabajo «Reciprocity and Autonomy in Functional Theory», en Ll. Gross, ed., *Symposium on Sociological Theory,* White Plains, N. Y.: Row, Peterson, and Co., 1959, págs. 241-70.

existencia, solo puede ser resuelto, en importante medida, con la investigación. Los elementos componentes de un sistema social son tan imposibles de especificar solamente por medio de una postulación teórica como los atributos de los sistemas «vivientes» que estudia un biólogo. Pero Parsons no emplea sistemáticamente operaciones empíricas al establecer los elementos de su sistema social, pues piensa que esto debe hacerse *a priori*, de manera puramente teórica.

Según explica Parsons, su insistencia en la postulación y constitución inmediata de un «sistema social» como totalidad está justificada sobre la base de su poder explicativo superior. Pero su fundamento real es la metafísica parsonsiana. Por cuanto sé, nunca se ha *demostrado* que el procedimiento recomendado por Parsons explique (la variación de) cualquier pauta social problemática particular de manera más cabal o mejor, en cualquier sentido, que otras estrategias explicativas.

La principal ventaja del enfoque sistémico de Parsons parece consistir en que transmite una *imagen* de la *unidad* de los grupos humanos. Esta es, por cierto, una de las más importantes contribuciones de Parsons. Más que cualquier otro teórico social moderno, ha trasmitido de manera persuasiva un sentido de la realidad de un *sistema* social, de la delimitada unidad y coherente totalidad de las pautas de interacción social. Todo esto, sin embargo, es logrado *enteramente* mediante la mera fuerza de su retórica conceptualizadora, y este es el aspecto paradójico para aquellos que solo se quejan del estilo literario de Parsons. Pese a toda su ambigüedad y oscuridad, ha logrado evocar la imagen de un algo especial, el *sistema social,* y despertar la sensación de su realidad por medios que son, en definitiva, totalmente literarios. Es a esta sensación transmitida de la *totalidad* de un grupo, y no a ningún poder explicativo de magnitud demostrable, a lo que el análisis parsonsiano de sistemas debe mucho de su atractivo. Da al sociólogo un sentido de la tangible sustancialidad de una entidad especial cuya exploración siente como su tarea específica; de este modo contribuye a legitimar su existencia como disciplina distinta.

Cuando Parsons estipula la estructura de un «sistema social» exhibiendo los elementos a partir de los cuales lo constituye, sus conceptos fundamentales son los de «ego» y «álter». Se trata de dos o más personas con determinados roles y empeñadas en una interacción, cada una de las cuales se ajusta a las expectativas de la otra o se aparta de ellas, con cierto grado de complementaridad en sus expectativas, de modo tal que el ego considera sus derechos aquello que el álter considera sus deberes y viceversa; esta complementaridad, a su vez, depende de una orientación común a un conjunto de valores morales compartidos por ambos. El gran atractivo que ejerce la concepción parsonsiana de los sistemas sociales —particularmente entre los norteamericanos— obedece en gran medida a que dicha concepción está centrada en la interacción entre el ego y el álter. La formulación «ego-álter» sugiere la *presencia* de individuos en alguna parte del sistema, asignándoles ubicaciones de roles diferenciados; de tal modo, las propiedades distintivas de los grupos no son formuladas de manera que oscurezca su conexión con la conducta individual. Parsons no concentra la atención —como lo hizo a menudo Durkheim— en la autonomía superior de los fenómenos sociales, en lo social como realidad *sui generis* o en el grupo como «asociación» de

roles indiferenciados. Parsons establece la coherencia y el carácter sistémico del grupo como tal, a la par que deja un *lugar* para las personas, si no a las personas mismas.
Es evidente, sin embargo, que de la formulación parsonsiana del sistema social quedan excluidos los elementos propios de la constitución biológica y el funcionamiento fisiológico de los hombres, así como los rasgos de su ambiente físico y ecológico. Excluye también los complejos culturales —que evolucionan históricamente— de objetos materiales, incluyendo herramientas y máquinas, aunque son creaciones únicas y distintivas del hombre, productos y elementos mediadores de su interacción y comunicación sociales, y aunque estos incluyen los medios de *transporte*, que hacen posibles los mismos intercambios entre las partes sociales que constituyen su interdependencia. Al eliminar estos elementos «materiales» del sistema social, Parsons obtiene, en el mejor de los casos, una ventaja puramente formal: es decir, la delimitación de una clase distinta de sistemas, que puedan constituir el objeto de una disciplina social diferente. Pero, al hacerlo, niega un lugar sistemático a muchas investigaciones valiosas —especialmente, quizás, a la ecológica— que, si bien carecen de elegancia formal en este sentido, podrían aclarar las principales formas de pautaje de la conducta social. De modo similar es expulsado también del sistema social el individuo real, de carne y hueso, que revolotea por el sistema como un fantasma, para materializarse sólo momentáneamente, cuando pasa por las ubicaciones de roles.
Estableciendo de esta manera el sistema social puede lograrse el objetivo de delinear una ciencia social independiente. Pero esta parece una victoria pírrica, obtenida al costo de un ritualismo científico en el que la elegancia lógica sustituye a la potencia empírica. Es vulnerable al sarcasmo de Ruskin acerca de la creación de una ciencia de la gimnástica que postulara hombres sin esqueleto.

La interdependencia sistémica

El problema de la «interdependencia» es fundamental para la concepción parsonsiana del sistema social, como lo es para cualquier concepción similar. Es notable, sin embargo, el hecho de que rara vez Parsons concede al concepto de «interdependencia» un análisis sistemático y formal. En cambio, tiende a considerarlo como dado, en lugar de otorgarle un carácter problemático en sus implicaciones más generales. Quizás esto se deba fundamentalmente a que, según Parsons, el concepto de interdependencia sistémica encierra un elemento *polémico*. En efecto, contiene implícitamente una réplica contra teorías sociales como el marxismo, a las cuales Parsons atribuye la implicación de que algunos factores sociales son *independientes*, puesto que se afirma de ellos que a la larga *determinan* los resultados. Así, para Parsons, el valor inicial del concepto de *interdependencia* es que destruye los supuestos concernientes a la *independencia* de ciertos factores sociales y, con ello, su determinismo. Puesto que presumiblemente todo cambio en un sistema ejerce muchos efectos diversos, una moraleja subyacente del

sistema de Parsons es la imprevisibilidad. De acuerdo con Parsons, un sistema es una caja de sorpresas.

La interdependencia, por lo tanto, es para Parsons antideterminista. En *La estructura de la acción social,* ** por ejemplo, destaca que las partes de un sistema son *inter*dependientes. Y agrega que «en un sistema de variables interdependientes (. . .) no se puede determinar el valor de ninguna variable de manera total si no se conocen el de todas las otras». Es evidente que esta formulación revela, aunque solo de manera implícita, la improbabilidad, si no la imposibilidad, de conocer el valor de *cualquier* variable de un sistema social. En efecto, nada puede ser «determinado completamente» en un sistema a menos que lo esté todo; lo cual significa, entonces, que nada está completamente determinado. Parsons no tiene muchos motivos para analizar formalmente el concepto de sistema, porque la función retórica del concepto de interdependenca sistémica está dirigida, en gran medida, a polemizar contra las teorías deterministas que postulan la significación causal independiente de ciertos factores sociales. No considera necesario aclarar el concepto de sistema sino lo suficiente para que pueda cumplir su función antideterminista.

Sin embargo, aun en un nivel formal de análisis de sistemas, es posible postular cosas diferentes sobre estos; es preciso elegir entre modelos formales antagónicos e identificar aquellos que parezcan «adecuarse» mejor a los datos pertinentes conocidos, dado que existen ciertos tipos de sistemas que difieren en forma significativa. La mera adopción del concepto de «sistema» empírico carece de contenido; es como si un físico matemático se comprometiera al uso de la «geometría» en general, en lugar de especificar cuál sistema geométrico se propone usar para resolver sus problemas.

El concepto de «sistema» es puramente formal y, como los utilizados en la matemática, carece de contenido empírico. Cuando se aplica un sistema formal a un campo específico, se dice que se lo «interpreta». Algunos sistemas formales tienen muchas interpretaciones, y otros no tienen ninguna. Aquí el meollo de la cuestión es la índole de la interpretación que se da, cuando se aplica a los asuntos humanos la noción formal y vacía de sistema. Por cierto, Parsons ofrece tal interpretación. Pero esta es, en cierto nivel de análisis, *ad hoc* y metafísica, porque nunca discierne que en el nivel formal existen diferentes concepciones de los sistemas que podrían aplicarse, nunca dice en forma explícita cuál aplica, cuál es su carácter ni por qué la utiliza. En el mejor de los casos, tenemos que inferir todo esto de las aplicaciones concretas que efectúa. Nos dice qué es su sistema *social*, pero no qué es su *sistema* social. En resumen, solo ofrece un análisis muy primitivo del concepto formal de sistema, y, en gran medida, se limita a afirmar que tal sistema posee los atributos, no analizados, de la interdependencia y el automantenimiento, o equilibrio.

Pero analizar la interdependencia y el equilibrio como dimensiones capaces de sufrir significativas variaciones es muy diferente de conceptualizarlos como entidades similares a sustancias. Si no se advierte esta dimensionalidad, aparece una compulsiva tendencia a concebir los sistemas como cosas que *tienen* interdependencia y *tienen* equilibrio y de este modo olvidar que estos son los valores positivos de las dimensio-

nes. Los sistemas tienen diverso *grado* de interdependencia y equilibrio, y resulta fácil olvidar que no abordamos un sistema, sino la «sistemidad». Enfocada en un solo extremo de la dimensión, la concepción parsonsiana de sistema no tiene en cuenta la diversidad de estados que puede presentar un sistema.

Autonomía funcional e interdependencia

En lugar de concebir los sistemas en términos de la «interdependencia» de sus elementos, sería igualmente exacto definir un sistema como un grupo de elementos que poseen poca «autonomía funcional» mutua. Dicho de otra manera, es posible concebir los sistemas como elementos o partes que mantienen algunos intercambios, y así cada una de las partes podría tener grados diversos de dependencia o autonomía con respecto a las otras. Algunas partes podrían satisfacer mediante tales intercambios todas sus necesidades, o la mayoría de ellas, mientras que otras satisfarían relativamente pocas; podría decirse que las primeras tienen escasa autonomía funcional, y las segundas la tienen en grado elevado. En este sentido, un sistema podría ser definido como un grupo de elementos cuyos intercambios restringen su autonomía funcional. Conceptualizar sistemas en términos de su interdependencia, como lo hace Parsons, predispone a concentrarse principalmente en el «todo» y en la estrecha conexión de las partes. Tiende a destacar la *unidad* del todo. En cambio, una concepción de los sistemas en términos de «autonomía funcional» tiende a concentrarse en las *partes*, y subraya lo problemático de su conexión. El concepto de interdependencia sólo tiene en cuenta las partes en su inserción dentro del sistema. No las considera «reales» sino dentro del sistema y para él. El concepto de autonomía funcional, en cambio, plantea el problema de la medida de esa inserción, y se concentra más específicamente en las otras relaciones de las partes, las *exteriores* al sistema.

En otras palabras, al considerar los sistemas como constituidos por partes interdependientes, estas no son concebidas sino en su carácter sistémico. Pero si se conciben los sistemas como formados por elementos más o menos funcionalmente autónomos, estos dejan de ser meras «partes» para pasar a ser existentes en y por «sí mismos». Se advierte que poseen una existencia separada de cualquier sistema del cual puedan formar parte; su realidad no depende únicamente de su participación en el sistema que se examina. Desde el punto de vista de la autonomía funcional, pues, el análisis de los sistemas sociales constituye un enfoque diferente del de Parsons. Para este último, por ejemplo, lo importante son los mecanismos que protegen la interdependencia y el equilibrio del *sistema* como un todo; desde nuestro punto de vista, también debe asignarse importancia a la identificación y al análisis de los mecanismos que protegen la *autonomía funcional de las partes*. Estos pueden exigir la reducción de una excesiva interdependencia, cuando esta amenaza la autonomía de las partes, y pueden dar origen también a una resistencia frente a las presiones en pro del equilibrio. En resumen, es previsible que las partes poseedoras de cierto grado de

autonomía funcional resistan la integración total en el sistema general o una mayor dependencia respecto de este o de otros elementos dentro de él.

Desde este punto de vista, por último, en todos los sistemas sociales actúan constantemente dos fuerzas opuestas. Primero, la tendencia de las partes a proteger cualquier grado de autonomía funcional que ya posean o inclusive a extenderla; cada parte tiende a mantener sus *propios* límites y a resistir la integración más total y completa en el sistema general.

En segundo término, existe la tendencia del sistema mismo o, más exactamente, de aquellas partes que están encargadas de la administración del sistema o identificadas con esta, a impulsar a una mayor integración, reduciendo la autonomía de las partes y aumentando su sumisión a los requisitos del sistema en su conjunto, tales como los definen sus administradores. Estas presiones integradoras se ejercen mediante una parte del sistema, el elemento administrador, que pese a identificarse con todo el sistema, tiene, como cualquier otra parte, sus intereses creados en la autonomía funcional. Las fuerzas integradoras, por lo tanto, contienen siempre dos elementos opuestos: los que derivan de las exigencias intrínsecas —pero interpretadas administrativamente— del sistema, tendientes a cierto grado de integración, y los que derivan de los intereses especiales de la parte administrativa en el mantenimiento de cierto grado de autonomía para *sí misma.* En síntesis, las tendencias a la integración sistemática propenden intrínsecamente a la centralización «oligárquica», pues son siempre interpretadas y puestas en práctica por alguna parte del sistema movida por su propio impulso específico hacia la autonomía funcional. De manera correspondiente, son precisamente esas tendencias oligárquicas las que amenazan la autonomía de las otras partes del sistema, engendran oposición a la oligarquía, polarizan el sistema alrededor de un conflicto interno y, de hecho, constituyen lo que puede llamarse una «ley de hierro» de *oposición* a la oligarquía.

Los códigos morales como conductores de tensión

En esta situación, pues, la integración del sistema es, en el mejor de los casos, un equilibrio de fuerzas intrínsecamente tenso y precario. En cualquier momento dado, es el resultado del equilibrio variable de poder entre las partes y de sus alianzas mudables; registra el resultado de las diversas presiones en los acuerdos negociados que se logran. Pero esto no quiere decir que las consideraciones morales no limiten los impulsos a la autonomía y no influyan en las partes del sistema en cuanto a sus esfuerzos por conservar o extender su autonomía funcional en sus negociaciones mutuas. Al mismo tiempo, los factores morales y valores compartidos no gobiernan totalmente los resultados, pues, en un plano diferente, las consideraciones de moralidad y de «interés» en la autonomía funcional guardan entre sí una relación cargada de tensiones. Las normas morales compartidas no eliminan los conflictos entre la integración y la autonomía ni, por la misma razón, los «contro-

lan», dado que las tensiones se expresan de hecho *a través* de las normas morales y de sus relaciones con otros compromisos.
Ello es así por diversas razones. La primera es el hecho mismo de que las diferentes partes están comprometidas en distinta medida con un sistema social determinado, a cuyo código moral adhieren de manera diversa: unas más, otros menos. La segunda es que las mismas reglas morales no reciben una conformidad automática y mecánica por el solo hecho de que, en cierto sentido, «existan»; los diferentes grados de conformidad que otorgan diferentes partes del sistema están en función de las posiciones de negociación de distintas partes; la conformidad no es dada tanto como *negociada*, y esto reflejará, a su vez, los diversos grados de autonomía funcional de los actores. En tercer lugar, hay diversos grados de conformidad con una regla moral en diferentes *momentos*, en parte según restrinja o refuerce la propia autonomía funcional; una regla moral recibe mayor apoyo cuando promueve que cuando restringe o reduce la autonomía. La conformidad con una misma regla, o su aplicación, suele tener diferentes consecuencias, beneficiosas o perjudiciales, para la autonomía de las distintas partes. La tensión entre las partes se refleja *en* las diferentes *interpretaciones* que cada una trata de dar de cada regla. Así, la regla sirve como vehículo *mediante el cual* se *expresa* la tensión; se convierte en un foco a cuyo alrededor se desarrolla el conflicto. En cuarto lugar, habitualmente un código moral contiene más de una regla que se pueda considerar atinente a una decisión y en términos de la cual esta puede ser legitimada. Un factor que influye de manera decisiva en la elección de la regla específica que determinará una decisión lo constituyen las consecuencias previstas para la autonomía funcional de la parte. Surge, por lo tanto, un conflicto en lo concerniente a *cuál* de las diversas reglas se aplica en cada caso. Cada parte se inclina por elegir la regla que, según cree, aumentará al máximo su autonomía funcional. Lo que se considera moral tiende a variar según los propios intereses.
Por consiguiente, en cualquier interacción entre partes diversas la existencia de un código moral compartido no reduce *necesariamente* las fricciones, dado que cada una puede definir una regla diferente que gobierne dicha interacción o interpretar la misma regla de diferentes maneras. Por consiguiente, el hecho de que todas las partes adhieran a un mismo código moral no asegura en absoluto que sus mutuas relaciones serán «complementarias», ni que aquello que una parte considere como «derechos» será considerado por la otra como «obligaciones». Por el contrario, el impulso a proteger y extender su autonomía funcional que subyace en todas las partes hace que a menudo el código moral mismo se convierta en el lenguaje en el cual se expresan sus conflictos, rivalidades y tensiones. Un código moral no elimina las tensiones inherentes a un sistema social, a lo sumo las restringe, y al menos proporciona un lenguaje en el cual tales tensiones son expresadas públicamente y pasa a ser el foco alrededor del cual ellas se organizan. Las tensiones subsisten.

El sistema social y el sí mismo [5]

Tengo plena conciencia de que estas consideraciones generales tienen esencialmente un carácter metafísico, pero Parsons es sobre todo un metafísico. Su metafísica de los sistemas debe ser aplicada en diversos niveles. Por ejemplo, cuando la concepción parsonsiana de un sistema es vinculada con las relaciones entre personas individuales y el grupo como un todo, lo que se destaca es la plástica potencialidad del individuo para la conformidad. Se subraya la conformidad de los individuos respecto de los requisitos de la posición social que ocupan o de las necesidades del grupo; de tal modo, las tensiones entre el individuo y el grupo no son vistas como intrínsecas, sino como fortuitas; no como universales, sino como situacionales. Concibiendo al individuo como un ser totalmente «social», como un recipiente vacío y hueco que depende en todo de la experiencia que adquiera en los sistemas sociales y la enseñanza que reciba en ellos, ningún conflicto resulta *inevitable*. Esto, en cambio, atrae la atención hacia el poder del proceso socializador y la maleabilidad del individuo, que en principio pueden producir una adecuación tan completa como para eliminar totalmente los conflictos entre el individuo y el grupo. Pero un modelo teórico que encierre esta implicación contiene también un defecto fatal: no corresponde a los datos conocidos acerca de ningún sistema social que se haya estudiado nunca.

En verdad, la misma maleabilidad de un organismo, considerado —como en el modelo parsonsiano— susceptible de casi cualquier tipo de socialización por cualquier sistema social, es precisamente lo que permite que pueda ser *re*socializado por y en otro sistema social. La maleabilidad de los organismos no asegura la eliminación del conflicto entre el individuo y la sociedad; muy por el contrario, pone de relieve cierta medida de autonomía funcional en la persona y, con ella, una inevitable tensión entre el grupo y el individuo.

Además, los individuos, una vez socializados, pueden seguir estándolo aunque se los separe de su sistema original; muchas personas manifiestan cierta capacidad de engendrar una «velocidad de escape» y huir para refugiarse en otras partes. Ciertamente, los seres humanos no se caracterizan de manera invariable por una total dependencia de cualquier sistema social. Aquí es importante observar una diferencia fundamental entre la socialización *primaria* de los niños, efectuada por las familias o sus sustitutos, y que es relativamente no especializada, y la socialización *secundaria*, más especializada, que proporcionan los grupos dedicados a la preparación de adultos. En el curso de la socialización primaria, mientras se prepara al niño para participar en los roles y grupos de la sociedad, es habitual que aprenda a participar como miembro de varios grupos. La índole misma de la socialización primaria es adecuada, por consiguiente, no para suministrar partes bien adaptadas a cualquier grupo específico, sino para asegurar cierta medida de autonomía funcional en el *individuo*, al prepararlo para participar en varios

5 Partes de esta sección y la siguiente han sido desarrolladas en A. W. Gouldner y R. A. Peterson, *Notes on Technology and the Moral Order*, Indianapolis: Bobbs-Merril Co., 1962. Véase especialmente el capítulo 3.

grupos diferentes: crea «personas». La socialización primaria significa que, en parte, los propios intereses del niño son considerados distintos de los que corresponden a cualquier grupo particular; significa que se lo prepara para los diversos compromisos que pueden optimizar su peculiar realización individual. En verdad, la inculcación de motivaciones tendientes a cierto grado de autonomía funcional y la enseñanza de las habilidades que la facilitan constituyen una función importante de la socialización primaria. Es característico, sin embargo, que en tal socialización Parsons ponga de relieve la transmisión de habilidades y disposiciones que hacen al individuo útil para *el sistema.*

La descripción que ofrece Parsons de la preparación para la «autonomía» durante la socialización primaria no solo es muy pobre y esquemática sino que se concentra principalmente en lo que se requiere para emancipar al niño de su familia, a fin de que pueda entonces pasar a ocupar roles en otros grupos.[6] En el funcionalismo parsonsiano, pese a toda su polémica contra el «utilitarismo», encuentra eco el *pathos* de una cultura utilitaria. Los individuos socializados gozan de cierto grado de movilidad, vertical u horizontal, entre los sistemas sociales interiores a su sociedad, y se mueven de uno a otro con grados diversos de facilidad o tensión. Además, pueden emigrar, como lo hacen, y permanecer en sociedades muy diferentes de aquellas en las que fueron inicialmente socializados. En apariencia, poseen grados considerables, aunque variables, de autonomía funcional con respecto a todos los sistemas sociales concretos. Por consiguiente, no podemos pensar en las personas socializadas como «materias primas», ni siquiera como «partes» moldeadas por los sistemas sociales para su uso.

Los seres humanos utilizan los sistemas sociales y a la vez son utilizados por ellos. Los hombres son seres que utilizan sistemas sociales y los construyen. No solo se los entiende de manera inadecuada si se los considera unilateralmente como «productos sociales», sino que significa una grave incomprensión juzgarlos meros seres *sociales* si con esto se entiende seres *sociables*, dóciles personajes ansiosos de cooperar con los demás. En efecto, el sí mismo humano se desarrolla y crece, en parte, con las diferencias sociales, y, por consiguiente, a menudo busca y necesita las confrontaciones.

El desarrollo del sí mismo supone el de los procesos discriminadores que perciben semejanzas y diferencias; pero no son las semejanzas sino las diferencias las que son fundamentales para distinguir el sí mismo de otros. Además, no todas las diferencias entre los hombres son igualmente importantes, y ninguna es tan problemática como aquellas cuyas consecuencias amenazan las gratificaciones o las suministran, o reducen o evitan las privaciones. Es más probable que se perciban las diferencias entre los hombres cuando estas los llevan a la lucha o el conflicto. Es más probable que los hombres adquieran conciencia de sus diferencias cuando discrepan unos de otros. Cuando el ego exige cosas que el álter no se siente inclinado a brindarle, necesita inventariar y aclarar sus diferencias con este último; a partir de esto crece la percepción de su «sí mismo» por parte del ego.

6 Véase T. Parsons, R. F. Bales y otros, *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1955.

La evolución del sí mismo del ego no solo depende, en parte, de su participación en un sistema de *conformidad* mutua con el álter, sino también de la *ruptura* de su complementariedad. La acumulación y organización de sus diferencias percibidas *con* otros moldea la percepción del ego de sus propias diferencias *respecto de* otros, constituyendo así los límites de su sí mismo. Estas diferencias que el ego tiene con y respecto de otros se introyectan y experimentan como su autodiferenciación crítica, como su «individualidad». La forma en que llegue a considerarse el sí mismo y la medida en que el ego sea consciente de este sí mismo, son influenciadas por su conflicto social con otros y se realizan en él. El sí mismo se convierte cada vez más en un objeto para él mismo cuando sus impulsos *no* reflejan de manera adecuada las expectativas del otro y cuando recibe respuestas que *no* corresponden totalmente a las suyas.

El sí mismo surge de la interacción social con otros, de la cual derivan sus contenidos sociales y por la cual son conformadas sus semejanzas compartidas con otros, así como sus diferencias individuales. Diferentes tipos de interacción social afectan diversos aspectos del sí mismo. Este se enfrenta con la tarea de ubicarse y reforzarse en las dimensiones de lo «bueno» y de la «potencia», y de situar ambas en equilibrio, al igual que debe hacerlo con todos los objetos. El sí mismo, por ejemplo, puede experimentar *autoestima* cuando *satisface* las expectativas de los demás y los valores grupales; de este modo gana aprobación y se experimenta como «bueno». Pero su autoestima no es lo mismo que la autoconsideración, que surge de un sentido de la *potencia* del sí mismo. A diferencia de la autoestima, la autoconsideración puede experimentarse cuando el sí mismo *transgrede* las expectativas de los demás, cuando manifiesta una capacidad de expresar distancia o autonomía con respecto a estos y a sus exigencias, en lugar de conformidad o compromiso con ellos. La autoestima deriva de la validación *consensual*; la autoconsideración de la validación *conflictual*, que el sí mismo puede experimentar cuando se convierte manifiestamente en algo con lo cual es menester contar, aunque no sea aprobado por los demás, y cuando de este modo convalida su autonomía. La autoconsideración puede experimentarse cuando el sí mismo está en condiciones de lograr sus metas a pesar de la resistencia de los otros y cuando, por ende, puede apartarse de las normas culturales prevalecientes.

El sí mismo se experimenta como «bueno» cuando es aprobado o amado por los otros —como en la validación consensual— y como potente y autónomo cuando se yergue frente a los otros —como en la validación conflictual—. Pero al ser otorgada por la conformidad con los valores sociales, la validación consensual hace al sí mismo igual a otros sí mismos y desdibuja su identificabilidad e individualidad. Sin algunas tensiones con los otros, sin el sentido individualizador y limitante de las diferencias con respecto a los otros, la línea divisoria entre el sí mismo y los otros se hace fluctuante e indistinta. Por consiguiente, el conflicto es en todo aspecto tan importante como la validación consensual para el desarrollo de una identidad personal individualizada, aceptable y madura.

Imaginemos algo así como lo opuesto a los experimentos efectuados por S. A. Asch: en lugar de someter al individuo a la influencia de

otros que difieren todos, agudamente, de sus juicios, imaginemos un experimento en el cual otros dan a un individuo un acuerdo y una validación consensual totales. Se le admite todo lo que quiera; se le dice que todo lo que cree es correcto; se le muestra que todo lo que dice es comprendido y aceptado, de modo que nunca, ni por un momento, persona alguna del grupo difiere de él en ningún aspecto. Según la tesis que destaca la importancia de la validación consensual, este hombre debe sentirse realizado y feliz. Según la tesis implicada en la validación conflictual, en cambio, en algún punto debe manifestar tensión y zozobra, pues el mantenimiento del sí mismo exige cierto grado de tensión con los demás. Puesto que no puede haber ningún sí mismo estable sin algunos límites y algunas diferencias con los otros, el sí mismo puede buscar y agudizar sus discrepancias *con* los demás para aclarar sus diferencias respecto *de ellos*. Así, el mantenimiento de un sí mismo muy desarrollado implica un desacuerdo entre el sí mismo y la sociedad. De tal modo, el sí mismo muy desarrollado, aunque surgido de la interacción social, no es un simple producto de la sociabilidad amable. No se halla totalmente comprometido a la cooperación amistosa con otros, sino que requiere también cierto grado de conflicto para su misma supervivencia: en algún punto debe resistirse al sistema del que forma parte y a los que quieren someterlo a él.

El individuo concreto y socializado es el sistema humano más empíricamente obvio, así como el más complejo y altamente integrado; como sistema, es mucho más integrado que cualquier «sistema social» conocido. En su persona confluyen lo biológico, lo psicológico, lo social y lo cultural. Todo esto se halla «unificado» en él en forma mucho más estrecha que aquella en que lo están los elementos de cualquier otro sistema; el hombre concreto y socializado no es solo una «parte»; es el *nexo* y el vínculo entre todos los niveles y sistemas humanos, la modalidad en la cual y a través de la cual se concentran y descargan todas sus energías.

La cantidad de energía contenida en el individuo concreto es siempre mayor que la disponible para contenerlo o resistirlo en el sector particular de cualquier sistema social en el cual opere; incluso cuando un sistema social deja de controlarlo solamente con «vínculos sociales» y construye prisiones, puede hallar una salida y utilizarla. En realidad, un sistema social sólo tiene una manera de asegurarse totalmente el control de un hombre decidido a romper sus restricciones: matándolo. No existe ningún sistema social conocido cuyas exigencias no pueda eludir o que no pueda conmover o destruir. Un solo asesino con una sola arma puede —y así ha sucedido a veces— difundir el desorden y la desesperación en las más poderosas naciones de la tierra. Y un solo individuo creador, sensible a las necesidades de los demás y a las posibilidades de su época, puede convertirse en núcleo que difunda esperanza y triunfo. Un modelo de sistema social como el de Parsons, que subraya en exceso la interdependencia de las «partes» del sistema, resulta simplemente incapaz de explicar estas y otras expresiones de la potencia y la autonomía funcional de los individuos.

El modelo sistémico que Parsons propicia hace que se coloque el acento en la unidad inducida por la interdependencia y que se asigne desproporcionada importancia a los modos en que los individuos están

dispuestos a ajustarse a las expectativas de los otros o a satisfacer las necesidades de sus sistemas sociales. La atención fundamental se centra en los mecanismos de integración social que incorporan a los individuos a las solidaridades sociales o reducen su distancia social recíproca; en los mecanismos de defensa que disminuyen la tensión existente entre ellos, o en los mecanismos adaptativos que ajustan el sistema a su ambiente y reducen la fricción con este último. Todos estos son procesos vitales; ningún análisis de la interacción humana que los ignore puede ser satisfactorio. Pero cuando se convierten en el foco predominante del análisis social, lo deforman en lugar de darle forma, pues lo llevan a descuidar el aspecto «elusivo» de la ecuación, que tiene igual importancia, y por cuyo intermedio los individuos socializados y otras unidades sociales, procuran habitualmente y con éxito resistir su total inclusión en cualquier sistema social, ya que esto supondría la pérdida de su autonomía funcional. El modelo sistémico de Parsons tiende a suponer que la «organización» de un sistema, es decir, el particular ordenamiento de sus partes, suministra ante todo caminos para la integración de estas. Desde el punto de vista de un modelo sistémico sensible a la «autonomía funcional», en cambio, la «organización» no solo sirve para vincular, controlar e interrelacionar partes, sino también para separarlas, mantener la distancia entre ellas y proteger su autonomía funcional.

Parsons insiste en que los sistemas sociales son sistemas de conducta de rol y de interacción entre personas que desempeñan *roles*. Lo central aquí son las maneras en que la personalidad es integrada en el sistema social, destinada a la consecuente satisfacción de las necesidades de este y conducida a una confiable cooperación con los demás. En síntesis, los roles son considerados como mecanismos mediante los cuales las personas están integradas a los sistemas. Sin embargo, es esencia de los roles sociales el que nunca exijan una total dedicación; aun cuando las obligaciones del rol sean muchas y difusas, la persona nunca se halla expuesta a obligaciones ilimitadas. Los roles siempre están constituidos de tal modo que apuntan en dos direcciones: hacia el mantenimiento del sistema *y* hacia el mantenimiento de cierto grado de autonomía funcional para los individuos participantes. Decir que una persona es un «actor» de un sistema social, como lo hace Parsons, equivale a destacar que desempeña un rol en un sistema social, está sujeto a ciertos controles del sistema y tiene obligaciones para el grupo del cual su rol forma parte. Pero al mismo tiempo, decir que es un actor que desempeña roles implica —aunque con demasiada frecuencia Parsons omite decirlo de manera explícita— que en cualquier sistema social la persona solo participa de manera *limitada*, y que precisamente por esto posee una realidad y una potencia separadas de *todos* los sistemas sociales.

Aunque Parsons se afana por destacar los diferentes niveles de integración y análisis (biológico, psicológico, cultural y del sistema social), sobre ninguno de ellos establece la formulación conceptual que permitiría centrar el estudio, de manera directa y sistemática, en un sistema humano, que nos permita tomar en serio la persona concreta y socializada que se mueve en los sistemas sociales, a través de ellos y entre ellos, y que los utiliza, crea y destruye durante el curso de su ciclo

vital y su carrera. En el mundo social parsonsiano, el sistema humano, el individuo concreto socializado, no es reconocido fuera de los otros cuatro niveles. El sistema humano desaparece en el esquema de Parsons; escapa a través de las redes de su sistema conceptual. Es como si el mundo social de Parsons consistiera en una serie de círculos luminosos parcialmente superpuestos; cuando la persona concreta abandona un círculo o sistema social, desaparece, y solo se hace visible nuevamente después de entrar y «enchufarse» en el círculo siguiente. De tal modo, Parsons invierte de manera total el mundo de la experiencia cotidiana. En efecto: en este mundo cotidiano, es el individuo concreto el que se manifiesta de manera constante, no los sistemas sociales en que participa. Paradójicamente, pues, Parsons transforma el individuo concreto de lo más visible en lo menos visible. Es como si la obvia existencia de la gente le resultara un obstáculo; a medida que desarrolla su sistema teórico, especialmente a medida que se desplaza del análisis del «esquema de la acción» al del «sistema social», se pierde de vista el individuo concreto y socializado.[7]

La anomia como pérdida de la diferenciación

Por no lograr concentrarse en el individuo concreto y socializado como unidad distintiva, el sistema conceptual parsonsiano tampoco logra comprender cómo la *gente* promueve y mantiene la continuidad de los sistemas *culturales* (en cuanto distintos de los sociales), y cómo esta puede ser conservada independientemente de la continuidad de los sistemas sociales específicos. Cuando un sistema social no ha logrado resolver sus problemas y es destruido como tal, los individuos, por supuesto, no desaparecen necesariamente con él. En tales casos el sistema social suele desdiferenciarse, disgregándose en sus componentes más elementales, en grupos primarios menores o en individuos que pueden sobrevivir y con frecuencia lo hacen. Desde el punto de vista de ese sistema *social* específico, este es un período de «desorden» o de crisis anónima. Pero desde el punto de vista de los individuos componentes *y* del sistema *cultural*, es una ruptura de vínculos que los libera permitiéndoles ensayar algún otro sistema, quizá más eficaz. El desorden anómico puede liberar energías malgastadas, suprimir compromisos estériles; hacer posible un fermento innovador capaz de salvar de la destrucción a los individuos o al sistema cultural.
Cuando un sistema social agota infructuosamente las soluciones manidas para sus problemas, el azar anómico puede ser más útil para los individuos y para su cultura que el habitual funcionamiento ordenado de las viejas estructuras. Un aumento limitado en el grado de azar de los sistemas sociales —vale decir, una creciente anomia— puede ser útil para los sistemas humanos y culturales. En esta perspectiva, la persona «anómica» no es meramente un «cáncer social» incontrolado,

7 Esto puede verse con claridad cuando Parsons revisa y amplía su obra anterior. Por ejemplo, compárese su versión de la teoría de la estratificación en 1940, con la de 1953.

sino que puede ser una semilla de cultura vital que, aunque solo sea por pura casualidad, acaso caiga en terreno fértil. La autonomía funcional de individuos concretos y socializados, al implicar la posibilidad de que sobrevivan fuera de un sistema social determinado, contribuye a mantener el sistema cultural, ya que este —la herencia históricamente acumulada de creencias y habilidades— todavía se conserva, al menos en cierta medida, en los individuos concretos, aún después de haberse disociado estos de sistemas sociales específicos.

La continuidad y seguridad de los sistemas *culturales* como tales deriva, en parte, del hecho de que los individuos concretos están siempre socializados de tal modo que disponen de cierta autonomía funcional e incorporan una medida de cultura mucho mayor que la necesaria para funcionar con eficacia dentro del sistema social. En verdad, la seguridad de los sistemas *culturales* exige que los individuos no estén demasiado especializados con respecto a las necesidades de algún sistema *social* particular. Vista desde esta perspectiva, la autonomía funcional de la persona socializada sirve para reforzar la continuidad de los sistemas culturales, precisamente al disminuir su dependencia del destino de su sistema social. Desde este punto de vista, el individuo concreto es mucho más semejante a una «semilla» o materia germinal que a una «parte» u órgano sistemático, dado que este último enfoque solo tiene en cuenta su función especializada para un sistema social determinado. Contiene *dentro de sí mismo* la «información» que puede reproducir toda una cultura, así como la *energía* que le permite «grabar» esta información sobre pautas de conducta y entrelazarlas para formar sistemas sociales.

Al destacar la potencia y autonomía del individuo socializado en su relación con los sistemas sociales, es necesario evitar también representarse al individuo como un ser pasivo en relación a los sistemas *culturales*. En efecto, cuando las pautas culturales no satisfacen al individuo en un ambiente específico —incluyendo los sistemas sociales— aquel puede modificarlas y lo hace; es decir que el individuo concreto puede liberarse de las creencias convencionales y habilidades tradicionales, no menos que de los sistemas sociales. Y, como en el caso de la desviación «organizada», construirá nuevos sistemas sociales dentro de cuyos límites pueda protegerse de los reclamos de las viejas pautas culturales y asegurar apoyo para las nuevas. Si, por una parte, la amplia inmersión del individuo en la cultura le suministra cierto grado de autonomía funcional con respecto a los sistemas sociales, por la otra su capacidad de crear y mantener sistemas sociales le proporciona cierto grado de autonomía funcional con respecto a los sistemas culturales específicos. Cada tipo de sistema le ofrece un punto de apoyo respecto del otro: *él utiliza ambos*.

Ponderación de los elementos sistémicos

A lo largo de estos comentarios, he señalado que la «interdependencia» no es una sustancia constante, sino una dimensión variable. Y si hay grados de *inter*dependencia, deben existir también grados de *in*depen-

dencia o autonomía funcional. Por consiguiente, aun dentro de un sistema de partes interdependientes, las diversas partes pueden tener grados diversos de independencia.

Llegados a este punto, se hace evidente que señalar la «trama de la interdependencia» dentro de un sistema no exime al teórico del problema de ponderar las contribuciones de los diferentes elementos a los resultados del sistema. Las diversas partes del sistema contribuyen de diferentes maneras a cualquiera de sus estados, tanto a sus cambios como a su estabilización, y esto debe ser sistemáticamente identificado y empíricamente estudiado. Sin embargo, Parsons no lo hace, ante todo porque su punto de partida es una polémica contra la opinión de que existen «una o dos fuentes intrínsecamente primarias de impulso al cambio en los sistemas sociales», a la cual contesta subrayando la «pluralidad de orígenes posibles del cambio».[8] Puesto que su versión del análisis sistémico es motivada en grado importante por un intento destinado a destruir las teorías del «factor único» o las variantes de ellas, se limita en gran medida a la simple afirmación de una no especificada «interdependencia» de elementos no evaluados.

El análisis de sistemas centrado en una doctrina de la interdependencia de los elementos era, desde tiempo atrás, un supuesto fundamental de la tradición sociológica de donde surgió la teoría de Parsons. Evidentemente, funcionaba ya en la época de Saint-Simon y fue utilizada por Comte. Sin embargo, no fue por completo elucidado hasta que lo hicieron Radcliffe-Brown y Malinowski; Parsons lo emplea de manera más metodológicamente consciente. Entre los actuales funcionalistas norteamericanos, la doctrina de la interdependencia es un supuesto acerca de un ámbito particular aceptado de manera tan general y acrítica que es casi un artículo de fe, más propenso a recibir una reafirmación ritualista que un riguroso examen. Para muchos especialistas en ciencias sociales, la doctrina de la interdependencia es tan intuitivamente sólida que ya no se la cuestiona. Es una parte casi indiscutida de su cultura ocupacional.

La formulación más aceptada de la doctrina de la interdependencia es aquella según la cual los grupos y culturas humanos deben ser considerados como compuestos por elementos que se influyen mutuamente. En esta versión concisa pero relativamente «fuerte», la doctrina de la interdependencia parece convincente. Sin embargo, en una forma distinta, aunque equivalente, este mismo postulado resulta manifiestamente «débil»: en los fenómenos sociales y culturales, «todo influye sobre toda otra cosa». No hay ninguna diferencia operativa, comprobable, entre la versión fuerte y la débil de la doctrina de la interdependencia. La única diferencia reside en su *pathos* metafísico; es decir, en los sentimientos que una y otra reflejan armónicamente. La primera versión parece coherente, fuerte y de alguna manera significativa; la segunda es evidentemente trivial y débil.

Sin embargo, la forma débil tiene al menos un mérito: pone en evidencia que muchas cuestiones importantes son eludidas o ignoradas. Admitamos que, según la primera definición, los elementos de un sistema sean interdependientes. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿son to-

8 T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951, pág. 494.

dos interdependientes en el mismo grado, o hay algunos más o menos funcionalmente autónomos con respecto al sistema como un todo o a otros elementos o subsistemas interiores a él? Admitamos que, según la otra definición, los elementos de un sistema se influyen todos, unos a otros, en cierto grado. En este caso hay que preguntarse: ¿se influyen todos en igual medida, o influyen todos en igual medida sobre el sistema general?

No es posible responder simplemente a estas preguntas y a otras similares mediante análisis cualitativos y estudios clínicos de casos, por indispensables que ellos sean, dado que su solución exige aplicar algún tipo de matemática. Tales preguntas implican una diferencia cuantitativa en la manera en que los elementos sistémicos determinan cualquier resultado, y, por lo tanto, exigen análisis cuantitativos. Hasta hace muy poco, los funcionalistas podían eludir la cuantificación porque esta era imposible sin emplear herramientas matemáticas que no existían. Un modelo sistémico parsonsiano que solo presentaba una vaga afirmación acerca de la «interdependencia» de las partes permitía, sin embargo, un análisis cualitativo. Aunque esto originaba, por supuesto, soluciones muy indeterminadas, estas operaciones empíricas reflejaban la sensación intuida de la unidad del mundo, sin violar el impulso antideterminista que animaba a la teoría más general. La vaga doctrina de la interdependencia permitió a los funcionalistas efectuar y desarrollar sus exploraciones empíricas limitadas de grupos concretos y sociedades específicas; les permitió llevar a cabo alguna labor.

Podremos comprender mejor la fuerza y las debilidades del modelo parsonsiano de análisis sistémico si entendemos el modelo al cual quiso responder y, en verdad, si discernimos la familia más amplia de modelos posibles, de los cuales el de Parsons no es sino uno entre muchos. Este era una polémica contra aquellos otros modelos que destacaban la importancia de «una o dos fuentes intrínsecamente primarias de impulso al cambio en los sistemas sociales». Podemos denominar a este último un «modelo de factor único». Pero el modelo parsonsiano no era la única respuesta al de factor único, pues hay otro al que llamaremos «modelo de causación múltiple». Podemos comenzar con el modelo de factor único que dio origen a dos respuestas, de las cuales la parsonsiana fue solo una.

Modelo de factor único. En su forma más tosca y «típica ideal», este modelo aparentemente afirmaba, o se suponía que afirmaba, que algún factor único —p. ej., la economía, la raza o el clima— explicaba todos los otros fenómenos culturales y sociales, en todo tiempo y lugar. El marxismo, por supuesto, fue interpretado con frecuencia precisamente como un modelo de factor único. Si bien esto ha sido muy discutido, no me parece conveniente proseguir aquí el debate, ya que a menudo sus adversarios lo entendieron de esta manera y a esta concepción respondían.

¿De qué manera se concebía un modelo de factor único? En una de las formulaciones podría decirse que tal modelo postulaba una distinción entre variables «dependientes» e «independientes». El modelo exige que se examinen *muchas* variables dependientes en su relación con *una* variable independiente. En otras palabras, su tarea es demostrar la diversidad de efectos engendrados por esta única variable independien-

te, y mostrar que todo cambio en cada una de las variables dependientes podía remitirse a un cambio previo en la variable independiente preferida.

Es evidente que, concebido de esta manera simple, el modelo de factor único encerraba defectos lógicos y empíricos. Por ejemplo, no estipulaba de manera sistemática los modos en que las diversas variables dependientes se influían unas a otras. También ignoraba la influencia recíproca de las variables dependientes, en forma aislada o conjunta, sobre la variable independiente. En otras palabras, obligaba en la práctica a concentrarse en una variable preferida como explicación de las otras, sin aclarar que el factor independiente explicaba solo algunas variaciones en las variables dependientes, pero no todas, omitiendo así considerar como problemáticas las variaciones aún inexplicables o residuales en las variables dependientes. En esencia, se intentaba «justificar» alguna afirmación general acerca de la importancia de una variable y demostrar que el analista sólo podía ignorarla a su propio riesgo. Aquí al investigador no le interesaba sino la variable independiente, y *legitimar* su lugar en la teoría.

Modelo de causación múltiple. Representó una de las dos reacciones principales contra el modelo de factor único. En oposición a este, el modelo de causación múltiple afirmaba que todos los fenómenos sociales y culturales son producidos por muchos factores, y no por uno solo. El modelo de causación múltiple se basaba en la diversidad de contribuciones a un mismo resultado, y procuraba identificar las muchas variables independientes que influyen sobre un mismo suceso. Mientras que el modelo de factor único funcionaba con una variable independiente y muchas variables dependientes, el modelo de causación múltiple utilizaba *muchas* variables independientes y *una* variable dependiente. Así, el modelo de causación múltiple daba mayor «realismo» a la teoría y la investigación. Reflejaba armónicamente los sentimientos del intelectual liberal, quien, como liberal, trataba de mediar entre teorías de factor único rivales, y, como intelectual, recelaba de la excesiva simplificación y la parcialidad de cualquiera de dichas teorías. Sin embargo, los defectos del modelo de causación múltiple eran sustanciales; en verdad, constituían la imagen especular de los defectos manifestados por el modelo de factor único. El modelo de causación múltiple implicaba el estudio sucesivo de los efectos de varias variables independientes, tomadas una por vez, con o sin los efectos de las otras variables independientes mantenidas constantes o «parcializadas»; en uno u otro caso, descuidaba también la recíproca influencia de la variable dependiente única con las variables independientes.

Habitualmente, el modelo de causación múltiple violaba los cánones de la economía de pensamiento, pues a menudo tendía a una innecesaria proliferación de variables independientes. A veces, por ejemplo, no tenía en cuenta si las variables independientes agregadas brindaban realmente una explicación mejor de una parte más extensa de la variación de la variable dependiente. Otras veces pasaba por alto la posibilidad de que las diversas variables independientes fueran simples manifestaciones externas de un número menor de factores comunes subyacentes, o de un factor, al no ser más que diferentes medidas de la misma cosa.

El análisis sistémico de Parsons: Como ya he señalado, también el análisis sistémico de Parsons nació, al menos en parte, de la polémica contra el modelo de factor único. El de Parsons rechazaba la doctrina del factor único —según la cual existía, dentro de un ámbito determinado, alguna variable intrínsecamente independiente— considerando, en cambio, a todas las variables como dependientes *e* independientes al mismo tiempo. En este aspecto disentía también del modelo de causación múltiple, que había mantenido la distinción entre variables dependientes e independientes, aunque no considerara dependiente o independiente de manera intrínseca a ninguna variable específica. El modelo sistémico parsonsiano concebía los grupos humanos como sistemas compuestos de partes que son todas interdependientes y que se influyen mutuamente; contemplaba cada variable al mismo tiempo como «causa» y «efecto». Ya he señalado que un defecto básico del modelo sistémico de Parsons es que elude el problema de saber si todas las variables de un sistema tienen igual influencia en la determinación del estado del sistema como un todo o la situación de cualquiera de sus partes.

La diferencia entre el modelo sistémico de Parsons y el modelo de factor único —si concebimos el marxismo como un ejemplo de este último— no es tan radical como Parsons parece sostener, al menos en sus formulaciones polémicas, donde subraya su disparidad. Esto se debe a dos razones por lo menos. En primer término, es inconfundiblemente claro que Marx *concebía* las sociedades como sistemas sociales cuyos elementos se influyen entre sí. A fin de cuentas, fue Marx quien inventó el concepto de «*sistema* capitalista». En realidad, opinaba que aun la «superestructura» reacciona sobre la «infraestructura», aunque pensaba que «en definitiva» la determinante es la segunda. Dando por sentado el carácter sistémico de los grupos humanos, se dedicó a demostrar que ciertos elementos del sistema lo controlan en última instancia. Así, Marx abordó la cuestión del *peso* de las partes del sistema, pero en circunstancias en las que aún estaba muy lejana la posibilidad de una solución matemática; por ello, no formuló la suya de manera matemática ni prestó, a la cuestión del *grado* de control o predominio que puede poseer un factor, más atención que la prestada por Parsons a la cuestión del grado de interdependencia entre las variables.

Existe una segunda razón por la cual el marxismo y el modelo sistémico de Parsons no son tan dispares como podría parecer. Si bien el modelo sistémico de Parsons afirma una interdependencia amorfa entre las partes del sistema, sin pesar o afirmar formalmente el predominio de una parte cualquiera, con todo, al igual que otros pensadores que están dentro de su tradición teórica, desde Comte hasta Durkheim, siempre ha asignado un lugar muy especial a una variable: las creencias morales compartidas, o elementos valorativos. Por lo tanto, el uso real que hace Parsons del modelo sistémico no difiere tanto del de Marx. Sin duda, la variable concreta a la que cada uno asigna especial importancia es muy diferente, y Marx lo hace mucho más abiertamente que Parsons; no obstante, ambos se la asignan en la práctica a «una» variable que opera dentro del sistema de las variables interactuantes. En este plano, las diferencias entre la tradición funcionalista y la marxista residen mucho más —aunque no totalmente— en la variable específica

preferida que en el modelo *explicativo* formal empleado por cada uno. Puede obtenerse una base para integrar las dos tradiciones mediante un cuarto modelo al que he llamado «modelo sistémico estratificado». Este modelo señalaría metódicamente que, aun dentro de un sistema de partes interdependientes, no todos los elementos lo son en igual medida, ya que algunos tienen más autonomía o independencia y otros menos. Cuando se denomina a este modelo sistémico «estratificado», no se intenta poner de relieve la potencia causal de la estratificación *social*, sino concentrar la atención en las diferentes influencias causales de las muchas variables que operan juntas dentro de un sistema. El modelo postula que las variables que comprende un sistema estarán estratificadas según las diferencias en su influencia.

El modelo sistémico estratificado comparte con el modelo sistémico de Parsons y con el marxismo el interés por considerar toda pauta sociocultural como un elemento de un sistema. Pero a diferencia de esos otros modelos procura, por un lado, establecer en qué medida esa pauta forma parte de un sistema dado, y, por el otro, establecer en qué medida este es un sistema. A diferencia del modelo sistémico parsonsiano, el modelo sistémico estratificado aspira a determinar hasta dónde los diversos componentes del sistema permiten explicar sus características y evaluar sus diferentes influencias. A diferencia del modelo marxista, el modelo sistémico estratificado insiste en dejar abierta la posibilidad de que más de un factor pueda determinar las características del sistema, y en que estas otras características sean investigadas y medidas sus influencias relativas; pero lo hace sin presuponer que los diversos factores influyentes lo son todos *igualmente*, y sin ignorar, como el modelo de Parsons, el problema de sus diferentes grados de influencia.

Problemas de equilibrio

En el análisis parsonsiano del sistema social es fundamental el problema del equilibrio y de las condiciones sobre las que este se basa. Según Parsons, lo que hace de ego y álter un sistema no es simplemente que sus conductas se influyan mutuamente o sean interdependientes, sino que contengan pautas que tienden a ser *mantenidas*. No se trata solo de que haya regularidades, características predecibles, en su conducta frente al otro, ya que estas podrían ser regularidades de conflicto y cambio; Parsons se concentra en cómo están protegidas esas pautas del cambio y el conflicto o, de sufrirlos, cómo lo hacen solo dentro de un ciclo repetitivo. Al poner el acento en el equilibrio del sistema social, Parsons se preocupa por la manera en que se estabilizan e inmovilizan las pautas de interacción, o por cómo, al producirse ciertos cambios, aparecen también otros cuyos efectos consisten en limitar los primeros o retrotraer la situación a lo que era antes. Se interesa por la forma en que los sistemas sociales pasan a estar dotados de elementos *auto*mantenedores, elementos con características estabilizadoras propias del sistema. En resumen, destaca cómo el sistema se conserva a sí mismo; un sistema no tiene tensiones intrínsecas, sino solo discrepancias situacionales o factores «perturbadores» de significación marginal.

Más concretamente, y en sus propios términos, sostiene que un sistema social está y permanecerá en equilibrio en la medida en que el ego y el álter se ajusten cada uno a las expectativas del otro. De hecho, considera al equilibrio del sistema como dependiente en gran medida de la conducta *conformista* de los miembros del grupo. En la medida en que el ego haga lo que espera el álter, este quedará gratificado y se conducirá, a su vez, de tal modo que el ego quede gratificado, es decir, en conformidad con las expectativas del ego; así, cuando uno se comporta de acuerdo con las expectativas del otro, provoca una respuesta por parte de este que lo lleva a seguir haciéndolo sin ningún cambio.

Este modelo adopta una serie de supuestos *empíricos* tácitos. En particular, supone que cada uno de una serie de actos conformistas idénticos producirá el mismo grado de aprecio, satisfacción o gratificación, o incluso lo aumentará, recompensando al conformista de tal modo que continuará llevándolo a cabo. Tal supuesto parece implicado en la concepción parsonsiana acerca de cómo se mantiene el equilibrio del sistema social, pues de lo contrario sería difícil comprender cómo puede sostener que «la complementariedad de las expectativas de rol, una vez establecida, no es problemática (. . .) no hace falta ningún mecanismo especial para explicar el mantenimiento de la orientación complementaria de la interacción».[9] En otras palabras, una vez iniciado, este ciclo de mutua conformidad prosigue indefinidamente. Ahora bien, por cuanto sé, no existe prueba alguna de lo que esto sugiere, vale decir, de que las respuestas que recompensan una serie de acciones idénticas de conformidad seguirán siendo las mismas o aumentarán. Por el contrario, tanto la observación basada en impresiones personales como las consideraciones teóricas nos llevan a abrigar las mayores dudas al respecto.

Utilidad marginal decreciente de la conformidad [10]

En esto, como en el anterior examen de la «interdependencia» sistémica, es mejor considerar el problema como una cuestión de *grados*: los actos de conformidad del ego siempre tienen algunas consecuencias para las expectativas del álter; las expectativas son siempre modificadas por la acción anterior correspondiente. Pero ¿de qué manera y en qué medida son modificadas? Por mi parte supondría que cuanto más larga sea la serie ininterrumpida de acciones conformistas del ego, tanto más probable será que el álter dé por sentadas las acciones posteriores del ego, y tanto menos probable que sean siquiera advertidas.

Esto, a su vez, provocará en el ego tendencias a reducir o aumentar el grado de su conformidad con las expectativas del álter. Si las reduce, esto hará que el álter reduzca más aún su conformidad con las expectativas del ego, con lo cual se producirá un círculo vicioso de gratifi-

9 *Ibid.*, pág. 205.

10 He analizado esto con detalle en «Organizational Analysis», en R. K. Merton y otros, eds., *Sociology Today*, Nueva York: Basic Books, 1959, pág. 423 y sigs.

cación y conformidad mutuas decrecientes, con un consiguiente aumento de la tensión. Pero también es concebible que el ego pueda tratar de mantener el anterior nivel de gratificaciones recibidas del álter *aumentando* su conformidad con las expectativas de este, para impedir así que declinen las retribuciones del álter. Pero esto significa que la conducta conformista del ego sufre una espiral inflacionaria, en la cual las posteriores unidades de conformidad tendrán menos valor que las anteriores. Pero, ¿cuánto tiempo puede el ego continuar aumentando su conformidad en estas condiciones? Por supuesto, la mera cantidad de las energías, el tiempo y los recursos del ego ponen un límite. No puede aumentar indefinidamente su conformidad con el fin de mantener su propio nivel anterior de gratificaciones. Además, el costo para el ego de mantener tal conformidad aumentará con respecto a su ganancia, con lo cual las inversiones *alternativas* de su tiempo y recursos le resultarán cada vez más atractivas y/o compensatorias. En síntesis, la probabilidad del mantenimiento de esta línea de conducta, y hasta de la relación misma, disminuye en estas condiciones.

Es posible, sin duda, que a medida que las retribuciones del álter al ego disminuyan y el ego reduzca o suspenda su conformidad con las expectativas del álter, este dejará de dar por «sentada» la conformidad del ego y aumentará las retribuciones que le da por ella. Sea como fuere, parece obvio que no se puede presuponer simplemente —como lo hace Parsons— que actos conformistas idénticos producirán aumentos idénticos del grado de equilibrio del grupo. En algún punto, la conformidad continua e inmutable ejerce tensiones sobre un sistema social, generando apatía o tensiones y conflictos. En la medida en que el ego no logre satisfacer así las expectativas del álter, o su conformidad con ellas se reduzca, puede *volverse a cargar* todo el proceso de equilibrio. Pero esto se halla muy lejos de la concepción original, la cual destacaba que el equilibrio del sistema dependía principalmente de la *conformidad* con las expectativas.

Por consiguiente, los propios supuestos de Parsons llevan a concluir que el equilibrio sistémico exige cierta *no* conformidad con las expectativas. Además, el sistema parece contener, en realidad, aun desde el enfoque de Parsons, sus propias «semillas de destrucción», dado que en determinado punto la continua *conformidad* provoca el *des*equilibrio del sistema. El sistema se destruye a sí mismo. Lo que Parsons no advierte es que se aplican consideraciones de *utilidad marginal* a las gratificaciones producidas por las acciones conformistas. En resumen, la conformidad tiene una dimensión económica, y su «precio» o retribución está sujeto a consideraciones concernientes a la *cantidad* de la oferta y la demanda. La conformidad tiende siempre a «saturar» el mercado; de este modo puede engendrar *no* conformidad. Así la conformidad puede perjudicar a la estabilidad de un sistema social, mientras que la disensión y la no conformidad pueden restaurarla o renovarla.

Constreñimiento y precio de la conformidad [11]

Aparte de la mera cantidad o repetición de las acciones conformistas, otros factores pueden reforzar también la *expectativa* de conformidad, reduciendo la retribución que induce, la «apreciación» y la recíproca conformidad. Entre estas consideraciones, es fundamental la del grado en que el álter defina las acciones conformistas del ego como impuestas: «tuvo que hacerlo». Cuanto más convencido esté el álter de esto, tanto menos valorará y retribuirá dichas acciones; a la inversa, cuanto más defina el álter la conformidad del ego como «voluntaria», como otorgada «por iniciativa propia», tanto mayor será su tendencia a retribuirla.

Existen dos tipos de condiciones en las cuales el álter puede sentir que la conformidad del ego es involuntaria u obligada. En primer término, puede tener la sensación de que dicha conformidad es impuesta *por la situación*, puede pensar que el ego «no tiene otra alternativa» y obra como lo hace por conveniencia, para obtener lo que quiere o evitar perjuicios. En segundo lugar, puede pensar que es producto de un constreñimiento *moral*, que el ego no tiene más opción que actuar de manera conformista porque la no conformidad sería moralmente reprobable.

Para comprender algunas implicaciones generales de esto, debemos volver a ciertos elementos básicos de la exposición de Parsons acerca del sistema ego-álter y su explicación del equilibrio de dicho sistema. Desde el punto de vista de Parsons, es más probable que el ego y el álter se ajusten a las expectativas mutuas cuando *comparten* un código moral común, ya que esto significa que cada uno de ellos ha desarrollado expectativas que el otro considera legítimas y dignas de conformidad. Parsons espera que un código moral común estabilice las relaciones, y se concentra en los modos como esto sucede. Supone que, cuanto mayor sea el grado en que una expectativa es juzgada legítima y está sancionada por el código moral común del ego y el álter, tanto más probable es que se le otorgue conformidad; piensa por ello que un código moral estabiliza y equilibra el sistema. Pero con esto no tiene en cuenta que, si bien un código moral compartido puede aumentar la disposición del ego a adaptarse a las expectativas del álter, este, en la medida en que defina la conformidad del ego como impuesta por este código moral, tenderá a retribuir tal conformidad menos que un acto similar por parte de otro, al cual no considera moralmente impuesto, sino otorgado de manera voluntaria.

En otras palabras, aunque un código moral compartido puede aumentar la motivación del ego para adaptarse a las expectativas del álter, puede, en cambio, *reducir* la recompensa o retribución del álter al ego por la conformidad. Y esto será tanto más pronunciado, cuanto más *segura* sea la conformidad del ego por su aceptación de este código moral. Así, un código moral compartido parece aumentar la probabilidad de que la conformidad sea retribuida, pero reduce la retribución que se da.

11 Se hallarán un análisis y una argumentación más completos en mi estudio «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», *American Sociological Review*, vol. 25, 1960, págs. 161-79.

Lo que generalmente Parsons omite comunicar es el sistema de *tensiones* que un código moral expresa y mantiene. Esto resulta, en parte, del hecho de que no realiza ningún análisis general de las condiciones en que se desarrollan los códigos morales ni de las funciones que cumplen, aparte de indicar que sirven para armonizar al ego y al álter estableciendo una complementariedad de interacción social. Pero, ¿por qué debe ser necesario algún tipo de código moral, como no sea porque una parte exige algo de otra y advierte que esta no quiere concedérselo? Si se la juzgara meramente *incapaz* de brindar tal satisfacción, la respuesta no implicaría otra cosa que un intento de *educarla* para que lo haga, aumentando sus habilidades o su conocimiento, pero no supondría definir la actitud deseada como *moralmente* obligatoria.

Si postulamos —y más adelante desarrollaré este punto con mayor detenimiento— que las acciones deseadas son definidas como moralmente obligatorias cuando se considera que las personas son capaces de efectuarlas pero *no quieren* hacerlo, entonces la existencia misma de una norma moral supone un conflicto lleno de tensiones entre fuerzas opuestas: existe el deseo de que se realice determinada acción y también, por otro lado, cierto grado de renuencia a realizarla. No es en modo alguno necesario postular, por ejemplo, que los hombres, por su «naturaleza animal», se rebelan contra las restricciones morales. El quid de la cuestión es simplemente que el imperativo moral sería innecesario si no existieran ciertos impulsos contrarios. Así, pues, la conformidad con una norma moral es siempre un «deber» costoso en cierto grado y por ello contingente. Precisamente por esto, las recompensas otorgadas por *otros* son de especial importancia para el mantenimiento de acciones moralmente estipuladas.

Como ya he dicho, es probable que la conformidad otorgada por el ego sólo obtenga retribuciones limitadas, en la medida en que el álter defina la conducta del ego como impuesta por las normas morales. Al mismo tiempo, si también el álter está sujeto a la misma norma moral, esta lo obligará a responder de manera adecuada ofreciendo *alguna* recompensa a la satisfacción otorgada por el ego. También el álter es presa de una tensión entre impulsos opuestos. No solo es contingente en alto grado la conformidad del ego con la norma moral, sino también la respuesta del álter. La conformidad que cada uno concede a la norma moral es precaria, porque se basa, para cada uno de ellos, en un conflicto de fuerzas internas; es *doblemente* precaria, porque su mantenimiento depende de la superación del conflicto de fuerzas *dentro* de cada uno de ellos, y también de las retribuciones externas que cada uno de ellos brinde al *otro* por su propia precaria conformidad. Así, la conformidad y el equilibrio del sistema son mucho más inciertos, vulnerables y precarios en el caso «normal» que lo sugerido por Parsons.

En verdad, es en parte esta incertidumbre tensional lo que sostiene un sistema de interacción social. En cierta medida, el ego se ve llevado a ser atento y sensible a las expectativas y a la conducta del álter porque está *lejos de sentirse seguro* en cuanto a la conducta que él mismo debe observar, y precisamente *porque* está lejos de una total sumisión a las normas morales. Si el ego se hallara totalmente bajo la influencia de normas morales internalizadas, prestaría poca o ninguna atención a

las implicaciones de su conducta para el álter; simplemente haría lo que las normas exigen. Y si el ego no atendiera a las consecuencias de su conducta para el álter, sino solo a su propia devoción, entonces el daño sería real, pues ningún sistema *social* podría sobrevivir mucho tiempo con hombres tan morales que no prestaran ninguna atención a las necesidades y respuestas mutuas. En suma, la supervivencia de los sistemas sociales depende, no de una completa internalización de normas morales, sino de su *precariedad* y de la ambivalencia en la conformidad a dichas normas. El sistema se mantiene en pie en la medida en que lo hace, no a pesar de sus tensiones, sino *por* ellas.

En cuanto se mantiene, el equilibrio del sistema no depende simplemente de las gratificaciones que el ego extrae de las respuestas del álter y viceversa, ni de que esto lleva a cada uno de ellos a adaptarse a las expectativas del otro con el fin de asegurar la gratificación de sus propias expectativas. Parsons comprende este aspecto de la cuestión. Lo que no advierte es que no solo la *dependencia* mutua, sino también la mera *incertidumbre* de la gratificación que cada uno proporciona y recibe es lo que mantiene unido al sistema; y *esto*, a su vez, depende en parte de la *resistencia* de cada uno hacia la conformidad con su código moral compartido. Lo que Parsons continuamente pasa por alto es que el equilibrio del sistema depende, al menos en parte, de la *renuencia* de sus miembros a ajustarse al código moral, y, por lo tanto, de sus tendencias hacia la no conformidad.

Escasez y suministro de gratificaciones

Como hemos visto, Parsons destaca que la estabilidad de los sistemas sociales deriva en gran medida de la *conformidad* a las expectativas mutuas de los que desempeñan roles asociados. Con esto presupone que, cuanto mejor paguen las personas sus deudas sociales, tanto más estable será el sistema social. Lo que esta suposición pasa por alto es que no solamente el *pago* de una deuda social, sino la existencia de deudas aún no pagadas, «obligaciones extraordinarias» reconocidas, es lo que contribuye a la estabilidad del sistema social. Es obvio que para los acreedores no es conveniente cortar relaciones con quienes aún tienen y reconocen deudas hacia ellos. Tampoco lo es para los deudores, aunque solo sea porque quizá los acreedores no vuelvan a permitirles acumular deudas. Si esta conclusión es correcta, no solo debemos concentrarnos, como Parsons, en los mecanismos que constriñen a los hombres a *pagar* sus deudas, sino también investigar los mecanismos sociales que los inducen a permanecer socialmente endeudados entre sí, que les *impiden* saldar sus deudas en forma total y que ocultan u oscurecen el balance final de las reciprocidades.

Pasando a un tema diferente, pero relacionado con el anterior, Parsons admite que la estabilidad de un sistema social exige alguna «reciprocidad de gratificación» entre quienes lo integran. En otras palabras, reconoce que la estabilidad del sistema depende en parte del intercambio de gratificaciones, intercambio en el cual las gratificaciones que ofrezca una parte dependen de las proporcionadas por la otra. Pero

esta es una idea fragmentaria, cuyas plenas implicaciones permanecen inexploradas en la obra de Parsons. También aquí es necesario plantear cuestiones concernientes al grado y la cantidad, en este caso a la cantidad de *gratificación* que el sistema suministra a sus miembros y la cantidad de *reciprocidad* que existe. Ambas pueden variar, y lo hacen. Tomemos primero el problema de la cantidad de gratificaciones: el ego y el álter parsonsianos no parecen vivir en un mundo de escasez. Esta parece no tener ninguna influencia sobre su conducta o sus relaciones. De manera típica, Parsons calcula la estabilidad de un sistema social en términos de las relaciones entre las expectativas morales de los hombres y la conformidad que les prestan los demás; es decir en términos del isomorfismo entre el desempeño de los hombres y su código moral. Da por sentado que los hombres aprenderán a obtener gratificaciones de tal conformidad y a aceptar —dada la maleabilidad extrema de su capacidad de gratificación— diferentes cantidades y tipos de gratificaciones.

Así, las variaciones en el nivel de la gratificación no constituyen un problema para Parsons. Implícitamente se limita a mantener constante el nivel de gratificación porque desea destacar el otro punto: la importancia de la conformidad con un código moral compartido. Así, el punto focal de la tensión en el sistema social parsonsiano es la «desviación», la ausencia de conformidad con normas morales, pero no la *falta* de gratificación. En contraste, examinar en forma cabal las repercusiones de la gratificación para la estabilidad del sistema social implicaría interesarse por el grado o el nivel de gratificación, por la privación y la privación relativa.

Sin duda, Parsons tiene razón al indicar que las variaciones en el grado de conformidad moral con un sistema tienen efecto sobre su estabilidad. No obstante, esto solo quiere decir que la conformidad moral contribuye de *alguna* manera independiente a la estabilidad del sistema, pero no evalúa la contribución que puede hacer la mera gratificación, la gratificación independiente de la moralidad. Parsons tiende a reducir todas las gratificaciones a las que derivan de la conformidad, y a subrayar que habitualmente esta acarrea gratificación. Como Platón, prefiere creer que el hombre bueno es también feliz. Es fácil comprender que un moralista se incline a sostener esto, pero resulta difícil comprender que pueda hacerlo alguien que pretenda describir el mundo. Afortunadamente para ellos, los hombres pueden a menudo hallar gratificación en cosas no morales, y con bastante frecuencia, en cosas directamente inmorales. Sin embargo, Parsons destaca ante todo la convergencia —podríamos decir, la feliz coincidencia— de la moralidad y la gratificación: «El actor normal es, en grado significativo, una personalidad "integrada" (...) las cosas que valora moralmente son también las cosas que "desea" como fuentes de satisfacción hedonista u objetos de afecto».[12] Esta presunta coincidencia de necesidades y valores morales es sorprendente a la luz de los elementos de juicio acumulados por la psicología clínica, sin citar la observación cotidiana. En contraste con Parsons, Somerset Maugham parece implacablemente realista: Parsons, hombre feliz, nada sabe de la «servidumbre humana».

12 T. Parsons, *Essays* ..., *op. cit.*, pág. 168.

En todo esto, Parsons se dedica, una vez más, a la tarea de *completar el mundo*. Para ello recurre, ya sea a una fantasía conceptual que elimina los conflictos y contradicciones, o a disminuir su significación, aunque reconoce su existencia de una manera puramente formal y vacía que destruye su realidad. Así, es característico que agregue a la cita anterior esta reserva formal: «sin duda, en este aspecto suelen aparecer concretamente graves conflictos, pero estos deben ser considerados principalmente como casos de "desviación" del tipo integrado».[13] Sin duda.

Al destacar la coincidencia entre lo que los hombres desean y lo que ellos valoran, Parsons no advierte que la mera gratificación es un patrón totalmente independiente que guía la acción humana y que no solo difiere de las pretensiones de moralidad sino que a menudo diverge conscientemente de ellas. Existe, por una parte, un patrón de *adecuación gratificacional*, por el cual evaluamos personas y cosas en función del goce que nos producen, y, por otra, el patrón de *corrección moral* —que es una fuente de gratificación, pero no la única— por el cual evaluamos la conformidad de cosas y personas en comparación con nuestras concepciones acerca de cómo *deben* ser. Por lo tanto, hay cosas que hacemos por considerarlas moralmente obligatorias, aunque no gratificantes, por ejemplo, visitar a un pariente que nos disgusta; y otras que hacemos porque son gratificantes, aunque moralmente incorrectas. En esto, la lista de ejemplos posibles supera a la imaginación. Esta distinción es importante por muchas razones; entre ellas, que los hombres se quejan abiertamente de las transgresiones a sus normas morales y buscan su reparación pública, en tanto procuran, de manera subrepticia y muy persistente, compensación por ciertos perjuicios causados a sus gratificaciones, que no violan ninguna norma moral. En este último caso, los problemas resultantes se limitarán a enconarse en forma subterránea, y los esfuerzos por remediarlos adoptarán, al menos transitoriamente, la forma de incursiones de guerrillas más que la de una guerra abierta. Pero la respuesta a la falta de gratificación es tan real y tiene tantas consecuencias como la respuesta a una violación del código moral, aunque adopte otra forma.

Cabe suponer, por lo tanto, que dos sistemas sociales iguales en todo otro aspecto, pero diferentes en lo concerniente a la *cantidad* de gratificación que cada uno de ellos brinda a sus miembros —con relación al costo de su participación, por una parte, y a sus necesidades, por la otra—, también serán diferentes en su estabilidad. En síntesis, los sistemas sociales que brinden a sus miembros *más* gratificaciones serán también más estables. Supongamos, asimismo, que en dos sistemas sociales idénticos aumentáramos la cantidad de gratificaciones que uno de ellos suministra a sus miembros y disminuyéramos la del otro. ¿No es acaso improbable que la estabilidad de los dos sistemas permanezca *in*mutable o que cambien en la misma dirección?

Parsons parece dar por sentado que la escasez o el nivel de gratificaciones como tal no afectará la estabilidad del sistema mientras el ego y el álter compartan un código moral común. Presumiblemente, el código moral dará lugar a derechos y obligaciones complementarios: el

13 *Ibid.*

ego no exigirá del álter más gratificaciones que las que este le proporcione voluntariamente. Pero las gratificaciones que el álter está dispuesto a brindar al ego dependen no solo de la concepción que aquel tenga de su deber sino también del costo que implique su desempeño; este afectará al suministro de la gratificación proporcionada por el álter y, dependerá, a su vez, del suministro disponible para él. La conformidad de cualquier parte con sus obligaciones morales es una función del nivel, la escasez o la abundancia de sus propias gratificaciones, y del costo de producirlas.

Reciprocidad, complementariedad y explotación

Planteada en términos cuantitativos, se hace evidente que la «reciprocidad de gratificación» no es algo que pueda estar simplemente presente o ausente. No es una cuestión de «todo o nada». En un extremo, los beneficios intercambiados pueden ser idénticos o iguales. En el otro extremo lógico, una parte puede no dar a la otra nada en retribución por los beneficios que ha recibido. Probablemente, ambos extremos sean raros en las relaciones sociales, y el caso intermedio —en el cual una parte da a la otra un poco más o menos de lo que ha recibido— mucho más habitual que cualquiera de los casos límite.

No es solo la «reciprocidad» sino también, muy fundamentalmente, el *grado* de reciprocidad lo que afecta el equilibrio de un sistema social. Si bien no es necesario suponer que se requiera una igualdad en las gratificaciones intercambiadas para mantener el equilibrio del sistema, es evidente, con todo, que al hacerse cada vez más unilateral el intercambio, las relaciones se vuelven más precarias. En consecuencia, para comprender el desequilibrio del sistema debemos prestar particular atención a las relaciones «explotadoras», aquellas en las que una parte da más o menos de lo que recibe como retribución.

Aunque las relaciones explotadoras amenazan al equilibrio del sistema, no se puede presuponer que no aparecerán. Por el contrario, es necesario explorar las condiciones en las cuales aparecen y cómo los sistemas sociales continúan funcionando a pesar de su aparición. En su obra sobre las relaciones entre médico y paciente, Parsons admite en forma tácita la importancia de la explotación al señalar el excepcional carácter explotable del paciente, pero tiende a ver en este un caso especial; sin embargo, sería necesario advertir que la explotación médica no es sino un caso dentro de una clase más vasta de fenómenos sociales de importancia fundamental para la teoría, en lugar de abordarlo de manera *ad hoc* en unos pocos contextos empíricos.

El hecho de que Parsons omita analizar sistemáticamente las pautas de explotación e incluso comprender su importancia general se relaciona, en parte, con el de que no investigue la *variabilidad* posible en el grado de reciprocidad de gratificación. Otra razón de está laguna es que el análisis parsonsiano del equilibrio de los sistemas se concentra en gran medida, en la *complementariedad* de las expectativas, aunque de hecho tiende a confundir la complementariedad con la *reciprocidad*. A veces Parsons emplea estos dos términos como si fueran sinónimos; centra

mucho más firmemente su análisis en la complementariedad, y descuida el análisis sistemático de la reciprocidad, rigurosamente concebida. Ahora bien, complementariedad significa esencialmente dos cosas: primero, que lo que el ego define como su derecho es definido como una obligación por el álter; y segundo, que lo que el álter define como su deber es considerado su derecho por el ego. En el nivel *empírico*, sin embargo, una de las partes puede concebirse como poseedora de un derecho o un deber, aunque la otra *no* defina su propia situación de una manera complementaria que ocasione un deber o un derecho complementarios. Según indica Parsons, lo que debe *producir* la complementariedad, es que ambos comparten el mismo conjunto de valores morales. En cualquier caso empírico, complementariedad significa que el álter experimenta realmente como su deber aquello que constituye un derecho del ego.

En cambio, la reciprocidad, a diferencia de la complementariedad, implica que *cada parte* recibe algo de la otra en retribución por lo que le ha dado. En términos de derechos y obligaciones, esto significa que la reciprocidad no implica que los derechos de una de las partes sean las obligaciones de la otra, sino más bien que *cada* parte tiene derechos *y* obligaciones, con lo cual aumenta la probabilidad de que se produzca algún *intercambio* de gratificaciones. De hecho, entonces, la reciprocidad de gratificaciones exige que cada rol sea definido culturalmente de manera tal que incluya derechos y obligaciones.

La complementariedad como tal puede quedar destruida por lo menos de dos maneras. O bien el álter puede negarse a reconocer los derechos del ego como sus propios deberes, o bien el ego puede no considerar como sus derechos aquello que el álter considera como sus propios deberes. Ahora bien, es notable la poca atención que Parsons presta al segundo caso. La razón para ignorarlo es obvia: tal destrucción de la complementariedad no es frecuente ni, en caso de tener lugar, ejerceria sobre el equilibrio del sistema una influencia tan perturbadora como el otro tipo de destrucción. Cuando los hombres reciben de otros más derechos de los que ellos mismos desean o pretenden, es menos probable que se perturben sus relaciones que cuando pretenden más que lo que los demás están dispuestos a reconocer.

En realidad, pues, no es la falta de complementariedad como tal —según parece pensar Parsons— lo que desorganiza los sistemas sociales, sino la falta de *un tipo* de complementariedad. Las perturbaciones surgen principalmente cuando los hombres piden más de lo que los otros piensan que tienen derecho a pedir, no cuando piden menos; y lo mismo cuando dan menos, no más. Al destacar la significación que tienen los códigos morales compartidos en la creación de una complementariedad equilibrante para el sistema, Parsons supone de manera tácita lo que Durkheim postula en forma explícita: que la función principal de los valores morales es *refrenar* los deseos y exigencias de los hombres. Al igual que Aristóteles, Parsons da tácitamente por sentado que los hombres están más dispuestos a recibir y reclamar beneficios que a darlos. En resumen, opera, aunque no de manera explícita, con un supuesto de ámbito circundante ácerca de la naturaleza humana: el de que los hombres tienen tendencia al «egoísmo», una preocupación predominante, aunque no exclusiva, por sus propias gratificaciones. Si este

supuesto es válido —y parece muy razonable adoptar alguno semejante— toda complementariedad de derechos y obligaciones que pueda establecerse debe hallarse expuesta a una tensión pautada y sistemática, pues habitualmente cada parte estará un poco más alerta y activamente interesada en defender o ampliar sus propios derechos que los de otros. Nada en la complementariedad como tal parece capaz de controlar ese egoísmo. Aun suponiendo que la socialización transmita un código moral profundamente internalizado (con sus concepciones concomitantes de derechos y obligaciones) subsiste el problema de saber cómo este código es *sustentado* durante la plena participación de la persona en el sistema social. ¿Cómo se mantiene la complementariedad dentro del contexto de la interacción social? Para saberlo necesitamos remitirnos a la reciprocidad, el proceso mediante el cual se intercambian *gratificaciones*. En efecto, la reciprocidad, a diferencia de la complementariedad, moviliza en realidad las motivaciones egoístas y las canaliza hacia el mantenimiento del sistema social. El egoísmo puede motivar a una de las partes para que satisfaga las expectativas de la otra, ya que con ello inducirá a esta a retribuir y satisfacer sus propias expectativas. En definitiva, lo que puede dar estabilidad al sistema no es la complementariedad en sí misma, sino la complementariedad apoyada por la reciprocidad.

Equilibrio y diferencias de poder

Puesto que la estabilidad del sistema depende del intercambio de beneficios y es perjudicada por la explotación, las condiciones que favorecen esta última deben tener efectos adversos sobre la estabilidad. Si bien varias condiciones llevan al intercambio de tipo explotador, ninguna me parece más obvia —y menos obvia a Parsons— que las grandes diferencias de poder entre los integrantes del sistema. Allí donde existen notables diferencias de poder, el más fuerte puede ejercer coacción sobre el más débil, lo cual le permite obtener gratificaciones sin ofrecer retribuciones adecuadas.

Es característico de su análisis del equilibrio de los sistemas sociales el que Parsons nunca aclare sus premisas en cuanto al equilibrio de poder que favorece un sistema social estable. A este respecto, se limita a dar por sentado el poder. Por lo tanto, su premisa tácita debe ser que el equilibrio o desequilibrio de poder entre el ego y el álter no influirá en la estabilidad de sus relaciones, si se dan las otras condiciones. Sin embargo, tal supuesto parecería más que dudoso: es ingenuo o ideológicamente compulsivo. Si bien Parsons supone que los valores morales comunes al ego y al álter conducen a la estabilidad de sus relaciones, nunca parece interrogarse acerca de las condiciones en que los valores morales *serán* comunes; nunca parece advertir que las diferencias de poder (entre otras) pueden originar diferencias en los valores morales, y, de este modo, dentro de sus propios supuestos, destruir la estabilidad de las relaciones en las cuales existen. Además, Parsons pasa por alto el hecho de que tales diferencias de poder establecen un marco dentro del cual una de las partes puede imponerse a la otra,

como sucede a menudo, con el conflicto resultante entre ellas, aunque compartan creencias morales. De tal modo, las diferencias de poder no favorecen un consenso en las creencias morales, con su correspondiente complementariedad de expectativas, ni una «reciprocidad de gratificaciones». Por consiguiente, son dos las razones por las cuales las grandes diferencias de poder perjudican, según los propios supuestos de Parsons, el equilibrio automantenido que le interesa.

Por supuesto, no se trata aquí de que las grandes diferencias de poder dañen necesariamente el equilibrio del sistema por conducir de manera inevitable a quienes poseen la ventaja del poder a explotar con egoísmo su situación. Se trata, simplemente, de que esta potencialidad para desorganizar el sistema es intrínseca a la naturaleza de tal *diferencia* de poder. Parsons admite que algunas formas de poder pueden ser desorganizadoras y hasta desintegradoras de los sistemas sociales, mientras que otras formas son integradoras. Sin embargo, la distinción fundamental que formula se refiere a las *formas* del poder, «controlada» o «no controlada» —la primera da como resultado tendencias integradoras; la segunda, tendencias desintegradoras—, y no a la *dimensión de las desigualdades* de poder entre los miembros del sistema. Por supuesto, esté o no controlado el poder, sus diferencias pueden variar mucho: puede haber un poder totalitario o autoritario «controlado», o un poder democrático «controlado» en el cual las diferencias de poder sean *relativamente* pequeñas. Para Parsons, sin embargo, el grado de las diferencias de poder entre los miembros del sistema no es en sí mismo significativo para la estabilidad de sus relaciones. Presumiblemente, la única manera en que el poder afecta a la estabilidad del sistema es por las variaciones en el modo como es *controlado*.

Aparentemente, esto significa que las diferencias de poder no tienen consecuencias importantes para la estabilidad del sistema, en la medida en que estén moralmente sancionadas o sean «legítimas» —y no constituyan, por consiguiente, poder sino «autoridad»— ya que a esto parece referirse Parsons cuando habla del «control» del poder. Pero ello es eludir la cuestión. Para la estabilidad del sistema, el verdadero problema consiste en si las diferencias de poder entre los miembros del sistema tienen o no consecuencias importantes para el mantenimiento de la reciprocidad de gratificaciones y la complementariedad de expectativas. Decir que «el poder controlado» es integrador del sistema constituye una petición de principio: ¿las grandes *diferencias* de poder entre los miembros del sistema facilitan o dificultan el control de poder? Cuando Parsons dice que el poder puede ser controlado o incontrolado, y que con esto varían sus consecuencias para la estabilidad del sistema, procura subrayar que el poder no es intrínsecamente desorganizador (o corruptor). Pero puesto que para Parsons el poder es *por definición* la capacidad de realizar las metas colectivas del sistema, esto se reduce simplemente al lugar común de que la capacidad para cumplir las metas del sistema no es intrínsecamente perturbadora. ¿Y a quién se le ha ocurrido que lo fuera?

El problema, por supuesto, consiste en establecer cuáles son las consecuencias de utilizar el poder no para las metas del sistema, sino para las privadas o de clase; si se lo emplea como lo define Parsons, el poder simplemente no es poder, y el problema desaparece por arte de

magia conceptual Es como si alguien dijera: «Las muchachas de "buena presencia" tienen ventajas especiales», y Parsons respondiera: «Dejemos eso de "buena presencia"; hablemos solamente de "presencia" y recordemos que esta no es intrínsecamente mala».

Parsons destaca primordialmente, no la manera en que el poder de un actor puede ser controlado por el *poder* de otro, sino las restricciones que un *código moral* impone al poder de los hombres. Pero si lo decisivo para la estabilidad del sistema es el control del poder, esto parece pasible de ser logrado de varias maneras, de las cuales las restricciones morales no son sino una. Debería ser obvio —aunque aparentemente no lo es— que si el objetivo es controlar al poder habría que impedir que su distribución fuera demasiado unilateral. El hecho de que Parsons nunca encare esta alternativa se relaciona con su creencia en el carácter funcional indispensable de la estratificación social, ya que esto implica que debe haber diferencias de status —en prestigio, riqueza, posesiones, recursos y sanciones— y, por lo tanto, diferencias de poder. Parsons cree simplemente que las diferencias de poder son funcionalmente necesarias e indispensables para los sistemas sociales. Dando por sentado, en general, que los sistemas sociales no contienen tendencias o procesos intrínsecamente *des*estabilizadores, no puede admitir que lo sean las grandes diferencias de poder.

Así, la principal preocupación de Parsons es el control moral del poder, lo cual forma parte de su enfoque más general sobre la importancia de las pautas sociales moralmente sancionadas, o de las pautas contempladas en sus relaciones con las creencias morales. En otras palabras, Parsons se interesa fundamentalmente por las pautas de acción e interacción social culturalmente prescriptas e institucionalizadas. Lo que pone ante todo de relieve es la *legitimidad* de las pautas de conducta, la dimensión de la legitimidad, no la de la gratificación. De hecho, Parsons divide el mundo social en dos ámbitos: las pautas de conducta normativamente prescriptas y las que no lo son. Por ende, su obra contiene una distinción implícita entre una «infraestructura» y una «superestructura»; a diferencia de la explícita distinción marxista de tipo formalmente similar, el análisis parsonsiano pone el acento en aquellos elementos morales culturalmente prescriptos que Marx ubicaría en la superestructura.

7. El moralismo de Talcott Parsons: religión, devoción y búsqueda de orden en el funcionalismo

Para Talcott Parsons, el mundo social es ante todo un mundo moral, y la realidad social, una realidad moral. Según él, lo más importante no es lo que los hombres realmente hacen; esto no es sino discrepancias, perturbaciones secundarias, desviaciones erráticas de una u otra clase. Examina, en cambio, su conducta real desde una perspectiva constituída por lo que determinan los valores grupales. Así, en la obra de Parsons existe una persistente presión tendiente a ignorar las regularidades sociales no originadas en códigos morales. Esto, a su vez, significa que las regularidades principalmente derivadas de la competencia o el conflicto por bienes e información escasos, y que no provienen de las normas ni están prescriptas por ellas (p. ej., procesos de conducta colectiva como pánicos o multitudes) tienden a ser descuidadas o a ser consideradas solo marginales.

Identidades latentes

Por lo tanto, Parsons centra su análisis de los sistemas sociales en torno de la forma en que la conducta de los hombres se ajusta a las legítimas expectativas de los demás o se aparta de ellas, y en torno de la manera como satisface los requisitos de aquellos status o identidades sociales definidos como relevantes para ese sistema social. Esto distrae la atención de los status que ocupan las personas en otros sistemas sociales, así como de las otras identidades sociales de que puedan estar dotados. De este modo, desvía la atención de la manera en que esas identidades *latentes* intervienen e influyen sobre la conducta de los hombres entre sí. Por ejemplo, habitualmente algo sucede entre las personas en virtud de sus intereses e identidades sexuales, aunque no esté prescripto por los valores morales considerados significativos para el sistema social específico en que aquellas interactúan, o incluso por los valores de la sociedad general que rodea dicho sistema social. Como la mayoría de los analistas de sistemas sociales, Parsons, salvo cuando se refiere al parentesco, da poca importancia al hecho de que ego y álter tienen siempre un sexo determinado: ¡reproducción, sí; sexo, no! Sin embargo, no hace falta ser Freud para insistir en que el sexo determina diferencias en la conducta de los miembros de un sistema social; y lo mismo sucede con las identidades de carácter étnico, racial o religioso, aun cuando ese determinado sistema social no las imponga normativamente. Como consecuencia de la preponderancia que atribuye a las pautas institucionalizadas de conducta, Parsons se ve forzado a enfocar su análisis

en aquellas identidades sociales manifiestas de los miembros del sistema consensualmente consideradas legítimas en una situación, y a dejar de lado las identidades latentes, que no lo son. Pero, por supuesto, las identidades latentes moldean en forma sistemática la conducta y la interacción social. En particular, ejercen una tensión persistente en la estabilidad del sistema social. Constantemente predisponen a la gente a conducirse de maneras pautadas que difieren de los requisitos normativos de su sistema social específico o son ajenas a ellos.

Al descuidar las identidades latentes, Parsons no hace sino expresar su moralismo, es decir, el predominio que asigna a las pautas de valores morales. En esto, no obstante, está lejos de ser una excepción entre los sociólogos norteamericanos, que en su mayoría —ya sea por la influencia que Parsons ha ejercido sobre ellos o por hallarse todos expuestos a fuerzas sociales generales o a paradigmas intelectuales comunes —destacan la importancia de los valores morales, en particular como fuente de solidaridad social. Una cosa parece indudable: las pruebas concretas de este supuesto son mucho menos de lo que permitiría suponer el abrumador consenso a su respecto por parte de los sociólogos norteamericanos.

El hecho de que los «funcionalistas», en especial, destacan de manera insólita la importancia de las creencias morales, puede se demostrado en parte por las conclusiones de la encuesta nacional que Timothy Sprehe y yo efectuamos entre los sociólogos norteamericanos en 1964. En ella procuramos, entre otras cosas, determinar su actitud ante el funcionalismo pidiéndoles una respuesta a la siguiente formulación: «El análisis y la teoría funcionalistas aún conservan gran parte de su valor para la sociología contemporánea». Les pedimos también que contestaran a esta: «En cualquier grupo, las fuentes fundamentales de estabilidad son las creencias y valores que sus miembros comparten». Las respuestas a la primera afirmación fueron utilizadas para determinar cuáles de los sociólogos eran «favorables» o «no favorables» al funcionalismo; y las respuestas a la segunda, como un indicador de la importancia que los sociólogos atribuían a las creencias morales compartidas. Comprobamos así que los sociólogos «favorables» al funcionalismo tendían a destacar en mayor medida que los «no favorables» la importancia de las creencias morales compartidas. Específicamente, se mostraron de acuerdo en atribuir importancia a estas el 80 % de los sociólogos favorables al funcionalismo y solo el 64 % de los que no lo eran.[1]

Parecería haber en esto una especie de paradoja: ¿por qué la sociología funcionalista, que, a fin de cuentas, llegó a la madurez en una civilización industrial avanzada, insiste en atribuir tal importancia a las condiciones morales? ¿Por qué destaca el efecto que provoca la moralidad sobre el orden social, y no el que ejercen la abundancia y gratificación originadas por la tecnología?

En este capítulo, propondré la idea de que el carácter moralista de la teoría parsonsiana —que tienden a compartir todos los simpatizantes de la teoría funcionalista— se relaciona con la tradición intelectual de

1 Las cifras siguientes *no* figuran en la disertación doctoral de Sprehe anteriormente citada; fueron extraídas de mi propio análisis de los datos brutos.

la que aquella deriva, en particular con algunos de sus dilemas residuales, como se evidencia en la versión inicial durkheimiana del funcionalismo; que se relaciona asimismo con la fascinación por el problema del orden social compartida por los sociólogos funcionalistas, y también con la importancia que estos asignan a la religión y su tipo específico de valores morales compartidos, como fuente de solidaridad social. Estas consideraciones se vinculan principalmente con coherencias cognitivas, coherencias teóricas e ideológicas. Ubicaré luego el moralismo del funcionalismo en determinadas condiciones sociales e históricas generales, considerándolo como respuesta a ciertos dilemas que se encuentran en todo tipo de sistema social y, más específicamente, como respuesta a las formas que adoptan en la sociedad industrial moderna. Comenzaré por examinar algunos aspectos de la tradición teórica, la subcultura interna, del funcionalismo.

El dilema durkheimiano

El papel preponderante que el funcionalismo asigna a los valores morales se relaciona con su insistencia en el problema del orden social, especialmente con respecto a determinadas concepciones del orden social y determinados supuestos concernientes a su mantenimiento. La tradición de la cual el funcionalismo derivó más directamente fue compendiada por Durkheim, quien suponía que, si no se limitaban moralmente los deseos de los hombres, ningún desarrollo tecnológico, por avanzado que fuera, podía satisfacerlos, estabilizando con ello la sociedad. En verdad, Durkheim señalaba que la tecnología podía aumentar los apetitos; ya Comte había temido que pudiera engendrar discrepancias en las creencias, debilitando así aún más el orden social. De tal modo, esta tradición no veía en el desarrollo tecnológico una condición suficiente *ni* necesaria de la estabilidad social.

En cambio, se presuponía de manera explícita que los valores morales compartidos eran una condición necesaria para la estabilidad de cualquier sociedad. Tácitamente, en realidad, se daba por sentado que, existiendo en una sociedad valores morales compartidos, el bajo nivel tecnológico y la escasez material no cumplirían un papel desestabilizador. Así, en cuanto a su estabilidad, poco importaba que una sociedad poseyera una tecnología elevadamente productiva o que fuera industrial o preindustrial. Desde el punto de vista de quienes pertenecían a esta tradición, lo decisivo era el estado de la moralidad, no el de la tecnología.

Además, los valores compartidos eran relacionados con la *espontaneidad* con que se mantenía el orden. Lo que se necesitaba era un orden social espontáneo, automantenido, que, al derivar de los valores compartidos por los hombres, facilitaría su voluntaria cooperación y su disposición a cumplir con su deber. La tecnología y la ciencia, en cambio, eran concebidas como mecanismos destinados a lograr el orden social cuya índole no era espontánea, sino deliberada, y que, por ello, resultaban intrínsecamente inadecuados.

El funcionalismo se diferenció del positivismo al rechazar la concepción

evolucionista de este último, y, con ella, su lema «Orden y Progreso». Disociándose del positivismo, el funcionalismo abandonó el interés por el «progreso», que los positivistas habían relacionado habitualmente con la tecnología, con la aplicación de la ciencia a la industria. La premisa intrínseca de la cual partía la teoría positivista del retraso cultural, era un progreso evolutivo estimulado por el avance tecnológico. El positivismo tendía a vincular esos tres elementos: evolución, progreso y tecnología. El funcionalismo, en cambio, se inclinaba por negar la posibilidad de atribuir una significación estabilizadora a las gratificaciones que pudiera ofrecer una tecnología avanzada, concentrándose simultáneamente de manera más restringida y exclusiva en el problema del orden social. Por consiguiente, el problema del orden social debía ser resuelto cada vez más en función de los mecanismos morales en que tanto confiaba Comte.

La cuestión que hemos abordado en primer lugar puede ser dividida en dos interrogantes. Primero, ¿por qué el funcionalismo *siguió* girando alrededor de los valores morales como fuente del orden social? Segundo, ¿cómo llegó a rechazar la insistencia positivista en el progreso tecnológico? Aquí la figura clave es Durkheim, y el problema con que tropezó en su crítica de Comte. La polémica de Durkheim contra el argumento comteano según el cual la división del trabajo creaba discrepancias en las creencias sociales, lo condujo a una crítica de la propiedad privada.[2] Sostenía Durkheim que lo que destruía la solidaridad social no era la división del trabajo como tal, sino solamente su división *forzada*; esta era «patológica» porque la controlaban instituciones anticuadas, en particular la propiedad privada. Al mismo tiempo, sin embargo, Durkheim sostenía que la solidaridad social era perjudicada por la carencia de un conjunto de creencias morales adecuadas para integrar las nuevas especializaciones; en síntesis, por la anomia industrial. Se vio entonces ante la necesidad de adoptar una decisión estratégica: en cuál de esos dos peligros para el orden social moderno profundizaría su análisis.

Por varias razones —pero principalmente porque lo habría llevado a una incómoda coincidencia con los socialistas— Durkheim abandonó el problema de la división forzada del trabajo para dedicarse, en cambio, a la anomia; es decir, a las condiciones *morales* necesarias para el orden social. De haber seguido en la dirección que tomaba su examen de la división forzada del trabajo, Durkheim habría llegado a desdibujar la diferencia entre sociología académica y socialismo que entonces sostenía polémicamente; habría sido difícil determinar la diferencia entre Durkheim y Jaurès. Si el moderno funcionalismo hubiera continuado la crítica durkheimiana de la división forzada del trabajo, también habría tenido que desplazarse hacia *alguna* forma de socialismo, rechazando así las instituciones fundamentales de su sociedad. Si Durkheim y el funcionalismo moderno hubieran aceptado la crítica comteana a la división del trabajo, por su creación de discrepancias, habrían tenido que rechazar *cualquier* forma de industrialización. El funcionalismo no hizo ni lo uno ni lo otro. De hecho, su solución consistió en afirmar

2 Se hallará un examen más detallado en mi Introducción a E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Nueva York: Collier Books, 1962.

que el problema del orden social podía ser resuelto *al margen* de las cuestiones relacionadas con las instituciones económicas y niveles tecnológicos. En otras palabras, que era posible resolverlo exclusivamente en términos de la *moralidad como tal*, lo cual no exigiría cambios básicos en la industrialización o en su estructura capitalista.
Esto parece formar parte del proceso histórico a través del cual los funcionalistas llegaron a confiar de manera especial en el papel de los valores morales para el mantenimiento del orden social en las sociedades industriales. De haber seguido la orientación de Durkheim en cuanto a la división «forzada» del trabajo, habían llegado a un análisis de las instituciones de la propiedad basado en supuestos críticos con respecto a ella. Al apartarse de este problema y de su obvia solución, el funcionalismo se vio obligado —dadas las alternativas que tenía ante sí— a confiar más aún en los valores morales y la reforma moral como fuente de orden social. Su concentración en el problema del orden y su búsqueda de soluciones para él se convirtieron, en realidad, en una búsqueda de soluciones para el problema del orden *dentro* de un industrialismo dirigido por empresas privadas, de soluciones que fueran compatibles con este tipo característico de orden social. La importancia que el funcionalismo asigna a la moralidad como piedra angular del orden social se caracteriza por su compatibilidad con el mantenimiento de la forma específica y establecida de industrialismo en la que se encontraba, y que le permitió evitar una postura crítica frente a las instituciones y clases hegemónicas de su sociedad.

El funcionalismo y el problema del orden

La más profunda expresión del espíritu conservador del funcionalismo, como de cualquier teoría social de ese estilo, es su fascinación por el problema del *orden social*. ¿Qué hacen los teóricos sociales cuando se concentran en el orden social, sea como problema intelectual fundamental, sea como valor moral fundamental? ¿Qué es lo que buscan cuando buscan orden social?
Buscar el orden es tratar de reducir el conflicto social, y, por ende, procurar una moratoria sobre cambios sociales como los que se perseguían mediante el conflicto o que pueden causarlo. Es buscar una predictibilidad de la conducta, predictibilidad que por su misma índole se vería amenazada por el conflicto social o incluso por la creatividad individual. Buscar el orden social equivale a buscar mecanismos ordenadores capaces de corregir el carácter fortuito de la conducta. Es buscar «estructuras sociales»; cosas que, como rocas interpuestas en la corriente móvil de la conducta, puedan distribuirla de manera pautada o contenerla. Esto exige ver y tratar algunas cosas como inmutables. Expresa una visión apolínea de un mundo social compuesto de objetos sociales firmemente delimitados, cada uno de ellos demarcado y separado del otro, al que a la vez limita. La búsqueda de orden social expresa un impulso por fijar y sujetar las cosas desde un lugar exterior a ellas, si no por encima de ellas. Buscar o preferir el orden es buscar o preferir las «estructuras»: la estructura y no el *proceso* de la acción social.

Sin embargo, y pese a todas las declaraciones formales acerca de la moralidad, la búsqueda del orden es compatible solo de manera contingente con el énfasis en los valores morales; aquellos a quienes obsesiona el orden no adhieren a la moralidad como tal, sino solo a *un* sistema moral que produce orden. Tanto el positivismo como el funcionalismo están realmente interesados solo en *ciertos* tipos de creencias morales compartidas: las que son consideradas productoras de orden. El positivismo tendía a presuponer que, en cierto modo, los valores morales compartidos que *no* producían orden no eran «realmente» valores morales. Es evidente, por ejemplo, que cuando Comte hablaba de la «libertad de conciencia» individual se refería a un tipo de valor moral; sin embargo, lo condenaba porque conducía a los hombres a conclusiones diferentes y, de ese modo, disolvía el consenso social. El positivista clásico juzgaba lo verdaderamente moral por sus consecuencias, por su contribución al consenso; le resultaba tan difícil como a Durkheim resistirse a la conclusión de que *cualquier cosa* productora de consenso, restricción y orden era intrínsecamente moral. En resumen, el orden pasa a ser la base fundamental en función de la cual se concibe la moral misma.

La abierta adhesión al orden social es un compromiso tácito a resistir cualquier cambio que amenace el orden del *statu quo*, aun cuando se lo busque en nombre de los más elevados valores: libertad, igualdad y justicia. Por esta razón, no es raro que los movimientos sociales y las élites que propician el orden social lleguen a traicionar la moralidad «superior» que pretenden encarnar. Cuando se insiste en el orden social, quienes adhieren a él tienen que endurecerse ante los reclamos de otros valores elevados. A menudo, quienes buscan estos otros valores procuran, en el fondo, mejorar sus propias oportunidades vitales, su acceso a bienes y dignidades que escasean. La exigencia de que se satisfagan tales valores suele expresar la protesta de aquellos que quieren para sí mismos una vida mejor y más de aquellas cosas de las cuales ella depende. De tal modo, amenaza a quienes ocupan ya una posición ventajosa, pues temen que esto les signifique tener o ser menos; pero como la exigencia de una redistribución de oportunidades vitales se formula en nombre de elevados valores, resistirla abiertamente invocando solo el mantenimiento de privilegios establecidos es hacerse vulnerable. Por ello, los privilegiados tienden universalmente a resistirla en nombre de algo que, según afirman, es un valor más elevado aún: el orden social. Por consiguiente, buscar e invocar el orden social equivale a defender, no el orden ni el *statu quo* «en general», sino el orden existente, con su distribución específica y diferencial de oportunidades, que otorga ventajas especiales a unos y obligaciones especiales a otros.

El defensor del orden presenta el problema como si se tratara de una elección entre «orden» y «desorden» (o «anarquía»), de modo tal que la preferencia por el orden parece la única elección razonable. En realidad, por supuesto, quienes procuran una redistribución de oportunidades vitales no buscan el desorden, sino un *nuevo* orden. Y su lucha por un nuevo orden no es intrínsecamente más desorganizadora que los esfuerzos de quienes lo resisten en nombre del «orden». El *des*orden no surge de la búsqueda de un nuevo orden como tal, sino que es un síntoma del fracaso del viejo orden; el «desorden» aumenta debido al

derrumbe de un viejo orden combinado con el intento compulsivo de resistir al nuevo. Para desordenar hacen falta dos. Por consiguiente, hacer del orden social una preocupación fundamental es ser en verdad conservador, y no en un mero sentido metafísico; es serlo políticamente.

Así, pues, un interés predominante por el orden social revela una inquietud por mantener las instituciones fundamentales establecidas que adjudican oportunidades vitales. De manera correspondiente, la preocupación por mantener el orden social *basándose* en la *moralidad* exige un tipo específico de moralidad, que mantenga las pautas existentes de oportunidades vitales y las instituciones por cuyo intermedio se las adjudica. A este respecto, es necesario destacar que, por mucho que hablen de la moralidad, los defensores del orden social no están en favor de cualquier creencia moral, ni de todas. Por ejemplo —como indicaba Comte— no apoyan los valores que dan carácter individual a la conducta o diversifican las creencias. Además, típicamente, tampoco están en favor de los valores «materiales». Sin embargo, aspirar a un automóvil, un departamento limpio, un puesto, puede expresar un «valor moral» tanto como aspirar a Dios. Ello no obstante, lo que alaban los defensores del orden cuando hablan de valores no son los valores materiales, sino los «espirituales», «trascendentes», «no empíricos». Exaltan valores espirituales como la templanza, la sabiduría, el conocimiento, la bondad, la cooperación o la confianza y la fe en la bondad, divina: los valores tranquilos.

Pese a que la libertad y la igualdad son valores no menos «espirituales» que la bondad y la templanza, los protectores del orden no se refieren a ellos cuando hablan de valores. En efecto, de la libertad y la igualdad se puede pasar a legítimos reclamos de redistribución de los bienes materiales, amenazando así a las instituciones de la propiedad y al sistema existente de estratificación social. Por ello, una búsqueda predominante del orden supone una búsqueda de valores no solo *diferentes* de la libertad y la igualdad, sino habitualmente *opuestos* a ellas. La afirmación de moralidad por parte de los campeones del orden no es primordialmente, pues, una afirmación de valores *espirituales* como tales; se afirman únicamente aquellos valores que, eludiendo las premisas de un juego de suma cero, no son fijos o escasos, sino que se hallan disponibles en ilimitada cantidad. Históricamente, los valores «espirituales» han poseído esta interesante cualidad: puede obtenerse una cantidad mayor de ellos sin quitar nada a otros. Esto permite alcanzarlos sin amenazar la estructura del privilegio. La búsqueda del orden lo es, tácitamente, de aquellos mecanismos sociales específicos que permiten mantener la distribución básica existente de oportunidades vitales, y que de este modo no exigen cambio alguno en las instituciones fundamentales.

Bajo la concepción formal del «orden social en general» subyace una imagen tácita y concreta de un orden específico, con su distribución fija de oportunidades vitales. La búsqueda del orden es, por consiguiente, una ideología, que refleja armónicamente sentimientos favorables a la conservación del privilegio. Y, además, una ideología muy convincente, ya que invoca un presunto interés común compartido por privilegiados y desposeídos, presentándose así como apartidista. Pero omi-

te mencionar que, si bien el interés es común, no es igual para todos, por la naturaleza del caso. Algunos ganan o pierden más que otros cuando el orden se derrumba; y tal es, en parte, la razón por la cual esto ocurre. Por consiguiente, una teoría social que adopta como problema central el mantenimiento del orden social presenta mayor afinidad con quienes más tienen que perder.

Podría agregarse, no obstante, que los partidarios del orden pueden oponerse también a cambios que *aumenten* la privación de los menos privilegiados, y hasta mostrarse dispuestos a tratar de mejorar su situación. En otras palabras, parece haber cierta imparcialidad en su amor por el orden. En la práctica, los campeones del orden suelen aconsejar a las élites dominantes una política de moderación: nada de excesos. O dicho de manera menos clásica: no sean glotones. Pero este consejo deriva del temor de que los esfuerzos de la élite por aumentar su control o ampliar sus ventajas precipite una resistencia de los menos privilegiados, produciendo así conflictos abiertos que alteren el orden. Básicamente, tal consejo moderador procura mantener el *statu quo*. Sirve, en suma, para proteger el sistema *existente* de privilegios y obligaciones en sus aspectos esenciales. Por consiguiente, no es imparcial con respecto al *statu quo*, sino que representa un método *prudente* destinado a *conservarlo*.

Religión y moralidad en el funcionalismo

Ya expuse de qué modo los dilemas intelectuales de Durkheim condujeron al funcionalismo a dar gran importancia a la moralidad. Sin embargo, mucho antes de Durkheim, desde su nacimiento en el positivismo, la nueva sociología fue concebida como una «ciencia moral». En realidad, desembocó casi inmediatamente en una religión sociológica de la humanidad. Desde los comienzos mismos de la sociología, los intereses morales y religiosos estuvieron íntimamente entrelazados. Shils expresa con toda claridad la persistencia de esta conjunción en la tradición funcionalista que culmina en la obra de Parsons, cuando elogia la religión e insiste en su especial importancia para la autoridad y la tradición.[3] Tal vez Shils tenga razón cuando afirma que, para algunos sociólogos, Dios ha muerto; pero esta misma queja revela que los funcionalistas como él se niegan a permitir que sea sepultado en silencio. La importancia excepcional que Parsons adjudica a la religión en el mundo moderno se expresa de dos maneras. Primero, en la *potencia* que le atribuye en la creación de prácticamente todo lo que él considera como la cultura y la sociedad modernas, incluyendo su economía, tecnología y ciencia excepcionalmente *poderosas*. Segundo, en la *bondad* que le atribuye, a ella y a sus productos, demostrada por la índole cada vez más *benigna* del mundo que ella propicia. En síntesis, Parsons resuelve aquí el problema de lo absurdo de la vida, con su división

3 Véase E. Shils, «The Calling of Sociology», en T. Parsons, K. D. Naegle y J. R. Pitts, eds., *Theories of Society*, Nueva York: Free Press, 1961, vol. 2, págs. 1405-48.

entre moralidad y poder, afirmando que la vida es cada vez más poderosa *y* buena, y que ambos aspectos tienen una raíz común en el cristianismo. A ninguna otra institución asigna tal potencia y bondad: la Iglesia ha sido baluarte y faro de la civilización moderna.

Según Parsons, fue el cristianismo el que transmitió la cultura antigua al mundo moderno; en su síntesis medieval, «creó una gran sociedad y una gran cultura»; [4] y en su síntesis protestante, fue la condición necesaria de «los grandes logros de la civilización en el siglo XVII», «inconcebibles» sin el protestantismo.[5] Parsons nos recuerda que Weber vinculó la ética protestante con el desarrollo del capitalismo, no por medio de una «*eliminación* de las restricciones éticas», sino de una movilización religiosa de ciertas motivaciones que dio como resultado la «libre empresa».[6]

«La Iglesia cristiana elaboró para su uso interno —explica Parsons— un conjunto altamente racionalizado y codificado de normas que sustentan la estructura legal de toda la evolución posterior de la sociedad occidental».[7] Además, como el cristianismo «no se atribuía jurisdicción sobre la sociedad secular», estableció las bases para la secularización de la sociedad y para su unificación en términos de un conjunto de valores compartidos.[8] «El cristianismo católico dio cabida también a una cultura intelectual independiente, de manera única entre todas las grandes religiones, en su etapa medieval».[9] Avanzando en una dirección similar, las culturas protestantes fueron las «puntas de lanza» de la revolución educacional del siglo XIX y del «cultivo general de los asuntos intelectuales, en particular de las ciencias».[10]

El cristianismo no solamente proporcionó las bases para la economía, la ciencia, la autonomía intelectual, la estructura legal y la secularización específicas de Occidente; contribuyó también al desarrollo del carácter individual, ya que «la internalización de los valores religiosos fortalece, sin duda alguna, el carácter».[11] Es el fundamento de la dignidad personal, ya que favorece una «nueva autonomía para el individuo»,[12] lo cual ha tenido, a su vez, consecuencias políticas: «La raíz más importante de la democracia moderna es el individualismo cristiano».[13] El respeto del cristianismo por la dignidad del individuo, relacionado con «una cierta tendencia al igualitarismo»,[14] alienta toda una serie de elementos humanitarios que distinguen la vida moderna: la oposición a una discriminación contra las personas no justificada por sus méritos o deficiencias; [15] la oposición a la indigencia, la enfermedad, la muerte prematura y el sufrimiento innecesario; todas estas co-

4 T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967, pág. 398.
5 *Ibid.*, pág. 409.
6 *Ibid.*, pág. 406.
7 *Ibid.*, pág. 398.
8 *Ibid.*, pág. 393.
9 *Ibid.*, pág. 399.
10 *Ibid.*, pág. 409.
11 *Ibid.*, pág. 417.
12 *Ibid.*, pág. 394.
13 *Ibid.*, pág. 406.
14 *Ibid.*, pág. 409.
15 *Ibid.*

sas son «indeseables desde el punto de vista cristiano».[16] En resumen, detrás del humanitario Estado Benefactor, Parsons encuentra al cristianismo.

Como consecuencia de la influencia benéfica del cristianismo, dice Parsons, «pocas dudas pueden quedar de que el resultado principal ha sido un cambio en las condiciones sociales, más acorde con las pautas generales de la ética cristiana que la sociedad medieval».[17] En suma, la situación es mejor que nunca no solo en lo que respecta al poder de la vida moderna sino también a su bondad y moralidad. Con la debida prudencia académica, Parsons admite que «el milenio, sin duda, no ha llegado», pero señala que «en toda una serie de aspectos la sociedad moderna se encuentra más acorde con los valores cristianos que sus antecesoras».[18]

Como atribuye este enriquecimiento moral y esta humanización de la vida principalmente al cristianismo, Parsons enfrenta el problema de responder a quienes sostienen que se ha producido una declinación general de la religión en la vida moderna.[19] Opina que tal declinación *no* ha tenido lugar, y se siente obligado a explicar por qué se ha difundido la creencia contraria. En resumen, lo hace sosteniendo que las normas morales no se han deteriorado; por el contrario, el hombre moderno se enfrenta con problemas más difíciles, y como resultado de la televisión y otros medios de comunicación de masas es ahora más *consciente* del mal y el sufrimiento que han existido siempre en el mundo.[20] Habiendo observado el mundo y toda la historia de la civilización europea y la sociedad contemporánea, Parsons descubre que esta no solo es poderosa, sino también buena, y que su poder y su bondad derivan en gran medida de un cristianismo que aún conserva una permanente vitalidad. Según Parsons, el cristianismo ha sido la fuente principal del orden, la unidad y el progreso de la sociedad occidental.

El marxismo y el socialismo son casi los únicos fenómenos modernos de importancia que Parsons omite atribuir al cristianismo. Cuesta comprender cómo los pasa por alto. Son muchos, sin duda, los comentadores talentosos empeñados en el «diálogo» entre marxismo y cristianismo que han establecido ya una relación entre ambos. Para algunos, como Alasdair MacIntyre,[21] el marxismo no solo tiene sus raíces en el cristianismo sino que es su único sucesor histórico digno. Y, en verdad, son muy fuertes los argumentos que pueden esgrimirse para afirmar que el marxismo tiene raíces cristianas. Tal vez Parsons, en esta cuestión, sea un acólito de Edmund Wilson y vea en Marx una figura del Antiguo Testamento. Al eludir esta relación, Parsons se muestra al menos más cauteloso que en el caso de otros vínculos; pero esto es una anomalía, teniendo en cuenta su campaña por la universal inclusión de todo en el rubro del cristianismo. Sin duda, tal actitud deriva de la contradicción directa que podría surgir: negando al socialismo y al marxismo un origen cristiano, admitiría que una parte enorme de la cultura

16 *Ibid.*
17 *Ibid.*, pág. 408.
18 *Ibid.*, pág. 417.
19 *Ibid.*, pág. 398.
20 *Ibid.*, pág. 419.
21 A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Nueva York: Schocken Books, 1968.

moderna debe muy poco al cristianismo; afirmando que el marxismo es influido por el cristianismo, tendría que considerar a este como una fuente importante de «desorden» y conflicto, incluso de directa «subversión», en la sociedad moderna. Es preferible, por consiguiente, no mencionar el asunto.

Evaluar las formulaciones de Parsons respecto del papel del cristianismo requeriría nada menos que una revisión de la historia occidental de los últimos dos mil años; pero como son solamente aserciones, podemos esperar a que se presenten pruebas que las respalden. Tales afirmaciones no solo no están documentadas sino que tampoco resultan muy persuasivas aun como primera impresión. Tanto la Rusia stalinista como la Alemania nazi eran culturas cristianas, pero ni una ni otra se preocuparon mucho por la dignidad individual, la democracia política, la autonomía intelectual, la defensa del individuo frente a la autoridad arbitraria. Por otro lado, Japón no es una cultura cristiana; sin embargo, esto no parece haber perjudicado en manera alguna el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la economía industrial modernas en dicho país. Además, las iglesias cristianas han bendecido ejércitos rivales en guerras libradas por muchos pueblos durante más de mil años, cuando no han sido ellas mismas las que convocaron a santas cruzadas y matanzas religiosas; algunas aprobaron la esclavitud y se opusieron a la legislación sobre mano de obra infantil, al control de la natalidad y a la legalización del aborto. Diga lo que diga Parsons acerca del papel desempeñado por la Iglesia en cuanto a estimular la ciencia, la historia del combate librado entre esta y la religión no fue simple fantasía de algún historiador fanático: recordemos a Galileo. Pero aquí no me propongo refutar las afirmaciones de Parsons en defensa del cristianismo; en este caso, el peso de la prueba recae sobre él. Quiero solamente dejar en claro su persistente y sistemática unilateralidad. Tales afirmaciones están saturadas de una especie de «devoción» que, tal como lo expresó Robert Nisbet, «representa la creencia de que es imposible comprender plenamente los fenómenos sociales si no se admite el papel inalterable e irreductible del impulso religioso»,[22] y rozan los límites de la apologética cristiana . . . en un serio sentido escolástico, por supuesto.

Funcionalismo y religión: datos de una encuesta

Pero la devoción de Parsons *no* es una característica individual, sino, por el contrario, una predisposición general de la escuela de la moderna teoría social funcionalista, de la cual aquel es el inspirador. La mejor prueba al respecto surge de nuestra encuesta nacional de opinión entre sociólogos norteamericanos, la cual revela con claridad que las orientaciones religiosas de los funcionalistas difieren de las de quienes se oponen al funcionalismo. Utilizando la pregunta antes indicada (página 230) para sondear las actitudes frente al funcionalismo, compro-

22 R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, ⁂ Nueva York: Basic Books, 1966, pág. 261.

bamos que sus partidarios eran más religiosos y poseían convicciones religiosas más firmes.[23]

Preguntamos a los sociólogos si alguna vez habían pensado ingresar en el clero, y si en la actualidad eran o no miembros de él. Aquí hallamos que, aunque en todos los grupos predominaban los partidarios del funcionalismo, la probabilidad de que los clérigos le fueran *des*favorables era solo la mitad de la correspondiente a los que no eran clérigos. Más específicamente, alrededor del 5 % de los clérigos eran desfavorables al funcionalismo, mientras lo era de modo similar casi el 10 % de los que no eran miembros del clero. Dejando de lado las respuestas vacilantes, también comprobamos entre los clérigos una *leve* tendencia a ser más favorables al funcionalismo que quienes no eran clérigos, pero habían alguna vez pensado en serlo; estos, a su vez, presentaban asimismo una tendencia *levemente* más favorable al funcionalismo que quienes nunca habían pensado en ingresar en el clero. Los porcentajes de respuestas favorables en estos tres grupos eran: 87, 86 y 81 %.

Se comprobó una relación similar, pero más pronunciada, entre las actitudes de los sociólogos hacia el funcionalismo y la frecuencia con que concurrían a la iglesia. Resulta instructivo observar los dos grupos extremos. Entre los *más* favorables al funcionalismo, solo un 30 % *nunca* asistía a la iglesia, mientras que el 55 % de los *menos* favorables al funcionalismo se hallaba en esa misma situación. Si examinamos el grupo de «más frecuente» concurrencia a la iglesia, encontramos entre ellos un 27,8 % de los *más* favorables al funcionalismo y solo un 10 % de los *menos* favorables a él.

Si tomamos la frecuencia con que se asiste a la iglesia como un indicador del grado de religiosidad parece claro que *hay mayor propensión a la religiosidad entre quienes son favorables al funcionalismo que entre quienes no lo son.* Corrobora esto la respuesta a una pregunta concerniente al credo religioso. El cuadro 7-1 sugiere claramente que *quienes carecen de credo religioso son más desfavorables al funcionalismo que los que tienen algún credo.*

Cuadro 7-1.

		Credo religioso				
		Católicos	Protestantes	Judíos	Otros	Ninguno
Actitud	(+)	0,88	0,84	0,80	0,86	0,78
hacia el	(?)	0,07	0,08	0,09	0,09	0,08
funcionalismo	(—)	0,05	0,08	0,11	0,05	0,14
N +		320	1.446	497	84	1.054

Este cuadro muestra que los *menos* favorables al funcionalismo son aquellos que no declaran *ningún* credo religioso y que, según sospecho, constituyen el grupo *menos* religioso. En este grupo, en verdad, el

23 Las estadísticas siguientes *no* figuraron en la disertación doctoral citada anteriormente; fueron extraídas de mi propio análisis de los datos brutos.

porcentaje desfavorable al funcionalismo es más del doble que entre los católicos. De los que declaran algún credo religioso, los católicos son los más favorables al funcionalismo, y los judíos los menos favorables.

Si queremos comprender por qué el funcionalismo subraya tanto la moralidad, en especial los valores trascendentes y no empíricos, como los denomina Parsons, debemos reconocer primero que esto es compatible con la importancia que también atribuye a la religión. Las preocupaciones relativas a la moralidad y a la religión se refuerzan mutuamente. Sin embargo, no cabe duda de que el aspecto religioso del funcionalismo moderno está muy amortiguado, si se lo compara con su expresión comteana. El impulso religioso del funcionalismo moderno es de tono menos católico y más compatible con una religión sobriamente racional. Con todo, si no se prosterna ante un Dios Todopoderoso, no olvida dirigirse con el mayor respeto «a quien pueda interesar». En el funcionalismo norteamericano, el ceremonial ritualista católico de la religión positivista se ha sublimado al desarrollarse dentro de una cultura relativamente protestante. El impulso religioso se expresa ahora en una especie de religión de la Cultura Ética, cuya presencia se revela y se concentra en la potencia y el carácter que atribuye a los valores morales. Lo que Parsons llama valores trascendentales, no empíricos, despiertan los mismos sentimientos de respeto y la misma sensación de lo sagrado que las actitudes más tradicionales hacia lo sobrenatural. Estos valores trascendentales son lo supremo invisible, las respuestas definitivas a los interrogantes de la sociedad. Son aquello por encima de lo cual no hay nada. ¿En qué condiciones sociales surge esta sensación de «respeto»? ¿Cómo aparece tal concepción de lo sagrado? Parsons no se propone tanto explicarlo como ubicarlo. De algún modo, lo sagrado está dentro de la cultura, pero su aparición en ella permanece en el misterio.

Así, lo «sagrado» de Parsons ya no tiene icono, culto ni Dios. Es un *sentimiento* protoplasmático inexplicado, una ávida devoción capaz de proyectarse y dotar a cualquier cosa de un toque divino. Según Parsons, el sentido de lo sagrado está en el núcleo del sistema moral, que está, a su vez, en el centro del universo social. La divinidad subsiste —sin homenajes, pero potente y misteriosa— dentro de la moralidad.

En mi opinión, la cuestión interesante no reside, como sugiere por ejemplo Shils, en explicar la *falta* de sensibilidad religiosa en otros sociólogos; me desconcierta, en cambio, la persistente *presencia* de un impulso religioso en la tradición teórica del funcionalismo. En general, creo que obedece en parte a la tensión entre los eruditos y su sociedad; en otras palabras, es un caso especial de ambición frustrada. Deriva, sugeriría yo, de la debilidad tecnológica de la sociología actual y de la incapacidad de los sociólogos para conquistar el elevado lugar que buscan en la sociedad mediante las contribuciones prácticas que ellos pueden efectuar. El impulso religioso de la sociología surge y se mantiene cuando los sociólogos y la sociología carecen del verdadero poder que atribuyen a la sociedad. Revela un gran abismo entre las ambiciones de los sociólogos y los medios de que disponen para realizarlas, como científicos y técnicos. En síntesis, la devoción se convierte en un sustituto del poder.

El amortiguado impulso religioso de la sociología, su actual devoción, así como su forma anterior totalmente religiosa, es un ajuste de la tensión entre grandes expectativas y muy modestos logros; entre grandes oportunidades e imposibilidad de aprovecharlas; entre grandes esperanzas y escasas realizaciones; entre grandes necesidades humanas y escasa capacidad de la sociología para satisfacerlas con la tecnología y el conocimiento de que dispone. Una religión sociológica de la humanidad, o una sociología moldeada según la religión, procura resolver el problema de cómo satisfacer —aquí y ahora, en esta misma situación precaria— las expectativas, aprovechar las oportunidades, realizar las esperanzas, colmar las necesidades, y de cómo hacer que la sociología influya ahora mismo sobre la vida del hombre común. Al comprobar que aún está muy lejos de poder proporcionar una tecnología útil, la sociología se consuela —y consuela al mundo— con la devoción.

Desde los comienzos mismos de la tradición positivista, a partir de la cual evolucionó el funcionalismo, la sociología se enfrentó con un dilema fundamental. Por una parte, el positivismo trató claramente de cambiar la sociedad e influir en la vida de los hombres comunes. Por la otra, manifestó —especialmente en su tendencia comteana— un impulso monástico a alejarse del hombre y la sociedad que expresaba, en cierta medida, el encono nacido de no lograr ser escuchado, conquistar el apoyo, reconocimiento e influencia que creía merecer. Es posible discernir estos dos impulsos opuestos en toda la sociología derivada de la tradición comteana. El dilema, pues, subsiste.

Existió y existe todavía una tendencia persistente a resolver este dilema infundiendo a la sociología un carácter religioso. Fue lo que hizo Comte al elaborar una religión sociológica completa de la humanidad. Lo hace Parsons, de manera más discreta, elaborando una teoría social que atestigua la importancia fundamental de lo sagrado en la vida de los hombres, al dedicarse a ensalzar la moralidad, supuesta morada de lo sagrado. Enfrentada con una crisis social como la depresión de la década de 1930, la tendencia de la teoría social funcionalista consiste en apuntalar la moralidad. Y como sostiene que la moralidad es animada por sentimientos de respeto sagrado, ve en toda crisis de la sociedad el producto de una falla de ese sentido de lo sagrado, en todos los lugares donde presumiblemente reside: tradición, autoridad y religión. Su diagnóstico se reduce a la conclusión no expresada de que la muerte de Dios acarrea grandes males a los hombres y la sociedad. Por lo tanto, su respuesta terapéutica no puede ser sino proteger la moralidad, intensificar el sentido de lo sagrado y preservar la divinidad. La «sociología consensual» que Shils proclama supone un consenso entre los hombres que poseen autoridad terrena y los sociólogos sacerdotales, que, asociados, pueden reunificar los ámbitos temporal y moral, y así mantener el orden en la sociedad. Comprende bien a fondo que Parsons ha establecido por fin las bases teóricas para cumplir el programa de Comte.

Imbuida de un carácter religioso, la sociología no necesita una tecnología nueva y potente para satisfacer o legitimar sus ambiciones. Puede, entonces, recurrir a los medios de que dispone cualquier religión: la protección, revitalización y transformación de la moralidad, y fomentar la sumisión de los hombres a ella. La solución esencial que esta tradi-

ción propone para los problemas sociales consiste en cultivar el sistema moral, cuya guardiana y representante pasa a ser ahora. Sin embargo, en su relación «científica» con la creencia moral existe una reveladora paradoja. Por una parte exalta su potencia, pero, por la otra, no profana su índole sagrada con una investigación sistemática. Su actitud hacia la moralidad es la actitud de la religión y del religioso respecto del sitio donde mora el dios; la considera tan potente como intocable.

Esta paradoja fundamental aparece no solo en la ciencia de la moralidad de los funcionalistas sino también en su postura frente a los problemas humanos prácticos, sobre los cuales el diagnóstico debe ser siempre más claro que el remedio. En efecto, aunque afirma que la raíz fundamental de todo malestar social es de carácter moral, no puede captar y utilizar este concepto en soluciones instrumentalmente viables, ya que concibe la moralidad como sagrada, lo cual significa que no es instrumentalmente viable. Tal sociología, por ende, solo puede ser «práctica» de igual manera que la religión: relacionando a los hombres con lo sagrado. Se la convierte en práctica colocando en su centro una *preocupación* por aquello que define como sagrado; mejor dicho, definiendo como sagrado lo que se considera su centro y promoviendo sentimientos y *conducta* apropiados hacia él.

La devoción del funcionalismo

Si no me equivoco al opinar que el funcionalismo presenta una tendencia religiosa —no un mero «elemento», sino algo que impregna su cultura—, ¿cómo debemos juzgarlo? Podríamos comenzar señalando que nuestro juicio del funcionalismo como concreción de un sentimiento religioso no difiere, en esencia, del que con frecuencia se formula sobre el marxismo, aunque está mucho mejor documentado.

Cuando se atribuye al marxismo un carácter religioso, suele darse tácitamente por sentado que al demostrar su aspecto religioso se desacredita su aspecto científico. Yo no creo tal cosa. Cuando me refiero al aspecto religioso del funcionalismo, en ningún momento pretendo impugnar con ello sus méritos intelectuales, que deben ser simplemente examinados sobre otras bases, independientes de aquellas. A la inversa, quienes hablan del carácter religioso del marxismo sugieren a menudo que, demostrando su falta de adaptación a presuntos métodos científicos, se refuerza la suposición de que es religioso. A esto se refiere Robert Tucker al observar: «Habitualmente, las teorías científicas surgen después de que sus autores se han sumergido en los datos empíricos que la teoría trata de explicar. Esto no ocurre con la ciencia marxista de la historia, según sus fundadores».[24] Esta es una concepción meramente mitológica del surgimiento de las teorías científicas. Como es habitual, sustituye la sociología de la ciencia por su ética; el estudio de las condiciones reales en que surge por un preconcepto acerca de cómo *debe* surgir. Como no soy un Aristóteles que domine todas las

24 R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, pág. 171.

ciencias, me limitaré a decir que la opinión de Tucker simplemente no corresponde a lo que he visto en las ciencias sociales. Y dejaré de lado la cuestión señalando que ahora debería resultar perfectamente obvio que Talcott Parsons, en este respecto, no supera en nada a Marx. Su teoría no se basó, por cierto, en una «inmersión» en los «datos empíricos». Si el marxismo, como sostiene Tucker, «surgió mediante la crítica transformadora de la filosofía de la historia de Hegel», la teoría de Parsons nació mediante su crítica de Pareto, Sombart, Weber y Durkheim.

Aun cuando consideráramos el funcionalismo y el marxismo como similarmente religiosos, sería necesario agregar que existen diferencias vitales en la índole de sus religiones. En verdad, nada puede aclarar esto mejor que el mismo estudio efectuado por Tucker del marxismo como mito religioso. Uno de sus temas centrales es que el marxismo surgió de una tradición teórica, que iba desde Hegel hasta Feuerbach, en la cual no se advierte «ninguna diferencia absoluta entre la naturaleza humana y la divina». Tucker observa que, en uno de sus primeros artículos, Engels sostuvo que «Dios es el *hombre*». Pero al menos Feuerbach y Marx nunca afirmaron que no existiera ninguna «diferencia entre la naturaleza humana y la divina». Nunca pretendieron conocer la naturaleza divina, sino solo la humana, de cuya condición alienada, según sostenían, resultaba una *concepción humana* de la naturaleza divina. Además, aunque Engels hablara elípticamente, vale la pena observar que *no* dijo «Dios es la *sociedad*». Y en esto reside la diferencia fundamental entre el marxismo y el funcionalismo.

En efecto, cualquiera que haya sido el resultado de la versión leninista del marxismo en Rusia, y pese al patológico crecimiento del paranoide Estado stalinista, Marx y Engels comenzaron por poner el acento en la liberación del *hombre,* no de la sociedad. La intención última era, no solo la disolución del Estado, que se alzaba por encima de los hombres, sino una transformación total de la sociedad misma, porque se le atribuía someter a los hombres a una mutiladora alienación. «Ante todo es necesario evitar nuevamente la postulación de la "sociedad" como una abstracción que se enfrenta al individuo», decía Marx. «El individuo *es* el ser *social*. La manifestación de su vida (. . .) es, por lo tanto, una manifestación de la vida social».[25]

El marxismo, pues, situaba en el centro la liberación del «hombre real». En particular en sus primeros manuscritos, Marx no solo habla del hombre como un ser social sino también como un «ser que pertenece a una especie», intrínsecamente poderoso y cuyos *productos* en tal carácter son la religión, la familia, el Estado, el derecho, la ciencia y la economía. La liberación de este ser estaba destinada a constituir una liberación de los poderes creadores y sensoriales del «hombre individual real»; vale decir, de los «cinco sentidos» de que está dotado el hombre como ser que pertenece a una especie. «La trascendencia de la propiedad privada es, por lo tanto, la emancipación completa de todos los sentidos y atributos humanos». Por ende, si el marxismo era una religión, no era una religión de la sociedad, como el funcionalismo,

25 E. Fromm, ed., *Marx's Concept of Man*, ⁂ Nueva York: Ungar, 1961, págs. 130-31.

sino una religión del *hombre*. Era una religión del orgullo humano y de la lucha en su defensa, no una religión de la devoción hacia la sociedad y de sumisa conformidad con ella. Sean cuales fueren los defectos científicos del marxismo, se lo puede colocar junto al funcionalismo con la seguridad de que no es *su* carácter moral el que resultará deficiente. Y puesto que nos referíamos al marxismo y al funcionalismo como religiones, la cuestión de su carácter moral no es en modo alguno ajena al asunto.

Aun a riesgo de parecer a la defensiva, debo decir una vez más que, al señalar el carácter religioso del funcionalismo, no tengo la sensación de estar empeñado en «desenmascararlo». Lo que he descubierto, aunque me sorprende un poco, no me escandaliza. Siempre me ha parecido extraño que personas que declaran respetar la religión adopten un aire tan triunfal cuando denuncian un aspecto religioso en el marxismo, esgrimiéndolo ante nosotros como si fuera un argumento definitivo. Aunque no tengo «oído religioso» —para emplear una expresión de Max Weber— [26] esta demostración de virtud me resulta desagradable.

No puedo participar en este deporte de acosar a la «falsa religión», porque tengo un sentido demasiado agudo de la estrecha conexión que existe entre la religión, cualquiera que sea, y el sufrimiento humano; y el desprecio por la religión me parece insensibilidad hacia el sufrimiento. Si desapruebo el funcionalismo, no es porque tenga una dimensión religiosa, sino por el *tipo* de esta, y muy en especial por el *tipo* de moralidad que parece contener.

Análogamente, aunque juzgo al sacerdote por aquello a lo cual sirve, no veo nada de ridículo despreciable ni degradante en el sacerdocio mismo. Al referirme a los sociólogos funcionalistas como hombres que tienen un aspecto sacerdotal, espero que esté claro lo que quiero decir: que a menudo son hombres de principios, no pillos oportunistas. Los mejores, por lo menos, viven para la sociología, no de ella. Sirven al orden en la sociedad, pero habitualmente con autenticidad, por convicciones profundas. Si se abstienen de la crítica social, suelen hacerlo, no por cobardía, sino por una reticencia sacerdotal hacia la vida pública, y tal vez porque creen que deben dar al César lo que es del César. Como sacerdotes, sienten que deben asistir a sus rebaños allí donde estén y hagan lo que hagan. Sin embargo, como sacerdotes, también experimentan cierta distancia y alejamiento con respecto a la sociedad que los rodea, aunque cumplan con sus deberes hacia ella. Y como todos los sacerdotes, aceptan las concesiones que consideran necesario hacer para mantener la Iglesia. Debo señalar, además, que estos comentarios solo se aplican a los mejores entre los sociólogos funcionalistas. Sé muy bien que hay sacerdotes *manqués*, que muchos de los que ingresan en la vida sacerdotal no tienen aptitudes para ella, y que algunos se incorporan a un monasterio porque les gusta el vino de su bodega.

Al sugerir que los sociólogos funcionalistas tienen un aspecto sacerdotal y la sociología funcionalista un aspecto religioso, puedo asegurar al lector (si es necesario) que con ello no quiero decir que los primeros

26 Y casi con tanta veracidad como en su caso.

vistan hábitos, ni que la segunda los haya ordenado o sea convencionalmente definida como una iglesia. Me refiero, en cambio, a la devoción moralista con que los funcionalistas suelen contemplar la sociedad y la ciencia misma.

Ya he indicado lo que pienso de esta concepción piadosa de la sociedad. A continuación, quiero referirme brevemente a la concepción de la *ciencia* a la que adhieren muchos sociólogos funcionalistas, demostrar de qué manera corresponde a su concepción de la sociedad y, en particular, cómo está imbuida de un sentimiento sacramental. Así como los sociólogos funcionalistas han concebido a menudo la sociedad según el modelo de una divinidad, así también se inclinan a concebir la ciencia según el modelo de una religión. Para ellos, la sociología funcionalista sirve como vínculo entre el mundo y el poder sagrado y trascendente de la sociedad, por mediación de las actividades de un grupo de especialistas de tipo sacerdotal —los mismos sociólogos funcionalistas— poseedores de recursos, habilidades y poderes científicos sagrados.

Para los funcionalistas, la ciencia en general y la ciencia social en particular no son meras actividades prácticas y útiles; en verdad, a veces se han esforzado por refrenar la tendencia inherente a la sociología a ser aplicada; consideran a la ciencia y a la ciencia social como cosas «elevadas», de valor *intrínseco*. No ven en la ciencia una actividad cotidiana y secular —accesible por naturaleza y afín a las que llevan a cabo los hombres comunes— sino, por el contrario, la actividad de hombres muy especiales, sombríos, austeros, abnegados y tal vez heroicos, que debe ser mencionada con deferencia, tratada con solemnidad, abordada con circunspección, y a cuyas reglas y rituales hay que ajustarse con mucho cuidado. En verdad, los funcionalistas suelen concebir las contribuciones de los científicos —incluidos los sociólogos— como un peldaño hacia la inmortalidad. En cuanto a las prescripciones que se juzgan apropiadas para la sociología, sus consignas —como ya mencioné— son continuidad, acumulación, codificación, convergencia; solemnes prescripciones de una metodología estructuralizadora que es el adecuado complemento de una visión apolínea de la sociedad. (Podríamos preguntarnos cómo es que todas esas consignas comienzan con «c»; si no es que encierran un poco de magia cabalística).* En resumen, el funcionalismo parece tener, pues, una concepción específica de la ciencia social y su metodología, a las que considera surgidas y todavía cargadas de sentimientos sagrados, que se hallan en relación dialéctica con una oculta ansiedad.

Diré sin embargo, y de manera definitiva, que si debiera elegir entre una concepción funcionalista de la ciencia como algo «sagrado» y otra que la considerara como un «negocio», optaría por la primera sin ninguna vacilación. Mejor devoto que grosero, mejor ansioso que pagado de sí mismo. No creo, sin embargo, que sean estas las únicas alternativas de que disponen los sociólogos. La obra de Sylvan Tompkins sobre la psicología del conocimiento es valiosa aquí precisamente porque comienza a formular otros enfoques sobre la ciencia y, además, expone

* Las palabras a que se refiere este comentario comienzan todas con «c» en inglés: *continuity, cumulation, codification, convergence.* (*N. del T.*)

claramente sus vínculos con supuestos acerca de ámbitos particulares diferentes respecto del hombre y la sociedad.[27]

Según Tompkins, existe una concepción de la ciencia —convergente con la de los funcionalistas, agregaría yo— en la que se destaca su valor para separar la verdad de la falsedad y la realidad de la fantasía. Esta concepción de la ciencia subraya la vulnerabilidad del hombre ante el error, la sabiduría del pasado, la importancia de no cometer errores, el valor del pensamiento para mantener a la gente en el camino recto, la necesidad de objetividad y distanciamiento, y la importancia de la disciplina y la corrección mediante los hechos. Según sugiere Tompkins, esta concepción de la ciencia guarda correspondencia con aquella otra según la cual el hombre, en el fondo, es malo, y que, por consiguiente, el primer deber del gobierno es vigilarlo. En este enfoque, la ciencia aparece como algo situado *por encima* de los hombres, que controla y rectifica sus impulsos —de por sí indignos de confianza— y que se mantiene austeramente a segura distancia de sus objetos de estudio.

En contraste con esta concepción de la ciencia, Tompkins esboza una alternativa en la cual se exalta la actividad del hombre, su capacidad para la invención y el progreso, y el valor de la novedad y la familiaridad con las cosas estudiadas. Aquí la ciencia deja de ser un desconfiado guardián y pasa a confiar en la imaginación e intuición del hombre como factores que contribuyen al conocimiento. Según Tompkins, esta concepción de la ciencia corresponde asimismo a determinada imagen del hombre y la sociedad; se supone que los hombres son buenos y se juzga que la función más importante del gobierno es satisfacer las necesidades individuales de aquellos y promover su bienestar.

Bases sociales de la preocupación moral

Hasta ahora he relacionado en muy gran medida la insistencia funcionalista en la moralidad con elementos internos de la tradición teórica de la cual surgió dicha escuela o con las condiciones sociales específicas que los teóricos, y más en general los académicos, encuentran en el conjunto de la sociedad. Pero aunque estas se combinen para predisponer a los teóricos funcionalistas a dar énfasis a la moralidad, parece dudoso que basten por sí solas para sustentarlo. No quiero sugerir con esto que los teóricos sociales impongan de contrabando tales concepciones a una sociedad que las rechaza y en la cual su mensaje no encuentra eco ni tiene demanda. Existe, en cambio, una «adecuación» entre las necesidades del conjunto de la sociedad y el énfasis moral de la teoría. En otras palabras, vivir en una sociedad moderna engendra en los teóricos una necesidad ética tan profunda como en los demás, y la insistencia en la moralidad es tanto una respuesta a esta experiencia *personal* como un informe «objetivo» sobre las necesidades de la sociedad.

27 S. Tompkins, «Psichology of Being Right–and Left», *Trans-action*, vol. 3, nº 1, noviembre-diciembre de 1965, págs. 23-27.

Para comprender la índole de la experiencia que origina en el teórico y en los demás esta necesidad personal de moralidad, se pueden adoptar dos niveles de análisis, en función de analizar, primero, ciertos problemas existenciales de la vida casi en cualquier tipo de sociedad; y segundo, los problemas específicos de la vida en una sociedad industrial moderna. Ambos enfoques ayudarán a poner en claro el papel de la moralidad en una sociedad industrial y a demostrar por qué ni siquiera una sociedad como esta conduce a los hombres a buscar solamente los tipos característicos de gratificaciones que la tecnología moderna puede proporcionar de manera creciente.

Comenzaré abordando el problema de las fuentes de la moralidad en el nivel más general. El lenguaje de la moralidad —y, por consiguiente, la moralidad misma, ya que solo es posible estudiarla a través de sus manifestaciones lingüísticas— surge en el mundo social en situaciones en las cuales lo que los hombres *quieren*, las gratificaciones que buscan, son precarias e inciertas. Toda la cuestión reside en que la moralidad se basa en la escasez y contingencia de los objetos o realizaciones deseados. El «escenario primigenio» en que se forma inicialmente la moralidad tiene este carácter: alguien *quiere* algo; pero lo que quiere es algo que no puede obtener mediante su solo esfuerzo; por consiguiente, la satisfacción de sus deseos depende de lo que otros hagan, ya sea para ayudarlo u obstaculizarlo en su búsqueda; finalmente, esos otros no están del todo dispuestos a proporcionarle o hacer lo que quiere, o, en todo caso, las cosas que se desea de ellos son *sentidas* como un tanto contingentes. El problema «primigenio», por ende, es cómo puede un hombre ordenar su relación con otros para estar más seguro de obtener lo que quiere. Comenzamos, pues, con este modelo deliberadamente simplificado en el cual el ego quiere «O» del álter. No interesa aquí *por qué* quiere «O», aunque es importante recordar que puede quererlo en mayor o menor grado.

Interesado en obtener lo que quiere del álter, y advirtiendo que no puede dar por sentado que lo obtendrá, el ego se interesará por sus probabilidades de éxito y elaborará algunas ideas acerca de los factores que influirán sobre ellas. Llegará a interesarse por lo menos en dos aspectos de la actitud del álter: primero, si el álter está *dispuesto* a hacer lo que el ego quiera, y segundo, si *puede* hacerlo. Y el ego formulará imputaciones al álter en *ambos* aspectos. Obsérvese que, hasta ahora, nada hemos dicho acerca de si el ego piensa que el álter *debería* hacer lo que él, el ego, quiere, ya que estamos tratando de comprender en qué condiciones surge dicha noción moralmente formulada del deber del álter: *eso* es lo que hay que explicar. Para simplificar aún más las cosas, supondré que el ego simplemente divide sus imputaciones acerca de la disposición y capacidad del álter para hacer lo que él quiere. Es decir, supone que el álter está dispuesto o no lo está, puede o no puede hacerlo. Desde este punto de vista simplificado, surgen cuatro posibilidades:

Primero, el ego ve que el álter *no quiere ni puede* hacer lo que él quiere. Entonces el ego tiene que decidir entre mantener las exigencias que formula al álter o modificarlas de alguna manera. En este último caso, el ego procurará obtener del álter «X» en lugar de «O». Pero si el ego sigue queriendo «O», y cree que el álter no quiere ni

puede proporcionárselo, es probable que busque otra fuente de suministro. La alternativa reside en cambiar lo que se busca y/o de quién se lo busca. En general, el costo relativo de hacer lo uno o lo otro y la disponibilidad de las alternativas se contarán entre los factores que determinen la decisión del ego. Si este no puede abandonar su objetivo ni su deseo de que el álter mismo se lo proporcione, quizás entonces actúe simplemente de una manera punitiva contra el álter, sustituyendo una acción expresiva por una acción instrumentalmente adecuada. Segundo, y en oposición directa a la situación anterior, debe concebirse otra en la cual el ego considere que el álter *quiere y puede* brindarle lo que desea. En este caso, no se presenta ningún problema. El ego puede dejar que las cosas sigan su curso, sin tener que tratar de influir de ningún modo sobre la conducta del álter.

Existe una tercera situación posible, donde el álter *quiere* proporcionar al ego lo que este desea, pero *no puede* hacerlo. En este caso, la reacción del ego dependerá de lo que piense acerca de la incapacidad del álter y de la medida en que la juzgue modificable. Si el ego considera inmutable la «incapacidad» del álter, las alternativas que se le presentan son esencialmente las descriptas en la primera situación. Es decir, el ego puede modificar sus aspiraciones o bien mantenerlas, pero tratando de obtener de otro su satisfacción. Pero si el ego considera modificable la incapacidad del álter, puede tratar de volverlo capaz de hacer lo que él quiere, tal vez «educándolo» de alguna manera, mejorando sus habilidades o ayudándolo a perfeccionar sus recursos. Aquí el ego no encuentra ningún incentivo en amenazar o castigar al álter.

Hay, finalmente. una cuarta situación posible, que nos lleva al centro de la cuestión. Tal vez el ego piense que el álter *puede, pero no quiere* hacer lo que aquel desea. En este caso, el ego tratará de influir sobre el álter de alguna manera, ya sea mediante exhortaciones y órdenes o bien ofreciéndole incentivos, aplicándole castigos o formulando amenazas o promesas de lo uno o lo otro. Sea cual fuere el método, el objetivo aquí es modificar los *motivos* del álter. Sin embargo, también ahora debemos agregar que todo esto depende del costo que tenga para el ego. Consideraciones demográficas, ecológicas y tecnológicas; la cantidad, ubicación, movilidad y disponibilidad de otros suministradores y suministros serán factores decisivos para el resultado.

Sugeriría que es primordialmente en esta situación cuando surgen y son más plenamente desarrollados y utilizados el lenguaje y los sentimientos de la moralidad, de lo que se «debe» o «debería» hacer. La moralidad y las exigencias morales son uno de los métodos básicos que permiten al ego obtener del álter lo que quiere. Consideramos que la moralidad surge en situaciones en que los desempeños u objetos deseados escasean o son contingentes, y el ego define esto como debido a que el álter *no quiere* suministrarlos, y no a que le falten habilidad, competencia, recursos o medios para hacerlo. En suma, la moralidad tiende a surgir: *a*) cuanto más quiere algo el ego; *b*) cuanto más define al álter como capaz, pero no dispuesto a brindárselo, y *c*) cuanto más costoso es para el ego prescindir del álter o reemplazarlo por otro.

El problema puede ser reexaminado desde otra perspectiva familiar. Cuando el ego juzga al álter en términos de si «quiere» y «puede» satisfacer sus deseos está juzgando, en realidad, la «bondad» y «po-

tencia» del álter. En otras palabras, el juicio acerca de la «bondad» depende del juicio sobre la «disposición» y está vinculado con él. No se trata de una conexión reversible. El ego no juzga al álter dispuesto porque lo defina como bueno; lo juzga bueno, en parte, porque lo define como dispuesto; y recíprocamente, puede definirlo como malo porque no está dispuesto. «Bondad» o «maldad» es un juicio críptico o disfrazado que el ego formula sobre el álter, según aquel sienta que este quiere o no quiere hacer lo que él desea. El objeto «bueno» es el que no nos frustra, no se resiste a nuestra voluntad, nos da lo que queremos; en resumen, es un objeto que gratifica. Pero la gratificación es solo el núcleo de lo «bueno», no su equivalente. Hay un abismo entre afirmar «él está dispuesto a hacer lo que yo quiero» y decir «él es bueno». De hecho, el problema reside en determinar en qué condiciones la sensación primitiva «quienes no hacen lo que yo quiero *no me gustan*» llega a traducirse por «son *malos*».

Una de tales condiciones, como he sugerido, surge cuando el ego sostiene que el álter *puede* hacer lo que aquel quiere. Es irrealista e «irrazonable» exigir del álter algo que este no puede hacer, y el ego a menudo lo advierte. En este sentido, «deber implica poder». Es decir, el juicio moral tiene como premisa un anterior juicio de potencia. Solo quienes tienen potencia, o a quienes se atribuye cierto grado de potencia y que son, por ende, «responsables de sus acciones», pueden ser buenos o malos. Solo quien obtiene o acepta cierto grado de autonomía y se convierte en sede de potencia pasa a ser capaz de conducirse de una manera que está sujeta al juicio moral.

Como dije antes, el ego puede obtener lo que *desea*, no solo modificando las motivaciones del álter, sino también sometiéndolo a coacción de alguna manera. Si dispone de poder suficiente para hacerlo, el ego puede «ordenar» el desempeño del álter. A la inversa, puede ofrecerle alicientes positivos, beneficiándolo o recompensándolo por hacer lo que desea que haga. En esta situación es factible aplicar compulsión u ofrecer incentivos porque el álter puede, si quiere, hacer lo que el ego desea. No es factible cuando el álter es simplemente incapaz de hacerlo, o se lo considera así. El ego puede, pues, proceder de dos maneras: mediante alguna «apelación» tendiente a modificar los motivos del álter, o mediante alguna coacción o incentivo. En realidad, la coacción y el incentivo también modificarán los motivos del álter, su voluntad o disposición de satisfacer lo que le piden, pero este cambio es *situacional*, y cuando desaparezca el incentivo o la coacción, es probable que el álter vuelva a su falta de disposición.

Tal motivación situacional no es para el ego una manera estable ni confiable de obtener lo que quiere del álter, porque variará según las oscilaciones de su situación: enfermedad, mala suerte, penurias económicas o cualquier cosa que debilite su capacidad de ejercer coacción sobre el álter o recompensarlo. Si la anuencia del álter depende en forma total de esos impulsos situacionales poco se podrá confiar en su conformidad futura, que puede ser gravemente alterada incluso por disminuciones casuales de las fuerzas y recursos del ego. Este se halla, por lo tanto, frente al problema de *persuadir* al álter para que haga lo que él desea, aun cuando se produzcan esas contingencias. Debe reducir la contingencia en el desempeño del álter, derivada de la contingencia de

sus propias fuerzas y recursos. En verdad, por grande que sea el poder del ego, el álter siempre puede establecer alianzas con otros y movilizar una fuerza contrapuesta.

Enfrentado con alguien que puede cumplir sus deseos, pero no quiere hacerlo, y contra el cual su propio poder y su propia capacidad de prometer beneficios o amenazar con castigos tiene siempre un límite, el ego debe entonces hallar una manera de modificar los motivos del álter que no dependan de los beneficios o castigos que pueda suministrarle. Esta debe adoptar, entonces, la forma de alguna «apelación» que, por una parte, no esté limitada a lo situacional, y, por la otra, no esté relacionada con promesas de beneficios o amenazas de castigo. Tal es, en esencia, el carácter del lenguaje moral. No es situacional, pues *siempre* se refiere a desempeños en una *clase* de situaciones y para una categoría de personas. Una afirmación moral siempre se refiere a lo que debe hacer un *tipo* de personas en un *tipo* de situación. No hay ninguna exigencia moral que incumba a una sola persona en un único caso concreto. Las exigencias específicas que un amigo formula a otro se basan en la premisa de que, en general, los «amigos» tienen deberes mutuos. Asimismo, es característico de las exigencias morales que no se las considere válidas por las *consecuencias* producidas por adaptarse a ellas o violarlas, vale decir, por las recompensas o castigos previstos. Se las considera válidas «por sí mismas».

La moralidad es una retórica utilizada por el ego con el fin de movilizar en el álter motivos «que lo impulsen a satisfacer sus deseos, sin referencia expresa a la manera en que la situación cambiará al aumentar los beneficios o evitarse perjuicios. Aparta la atención de las consecuencias situacionales, implicando que no son pertinentes a la decisión de hacer o no lo que se procura. Por una parte, sugiere que el álter debe hacer algo, gane o pierda con ello. Por la otra, cuando el ego exige conformidad con una norma moral, insinúa que no lo hace por un interés parcial ni por alguna ventaja personal que pueda derivar de la anuencia del álter. Así, la función social del lenguaje de la moralidad consiste en *inducir* acciones sin recurrir al poder ni a la compulsión y al margen del ofrecimiento de recompensas. Formular exigencias en términos morales proyecta una imagen específica «altruista» de quienes lo hacen. En este sentido, siempre se implica en cierto modo que la persona moral es «desinteresada». En resumen, la función social de la moralidad es impedir disputas acerca de la distribución de ventajas. Vale la pena mencionar, además, otras funciones. Una de ellas es la de resolver la *ambivalencia* respecto de hacer o no algo, al apoyar una u otra alternativa, con lo cual se corta el nudo gordiano de la indecisión; esto facilita la superación de conflictos internos. Asimismo, las exigencias moralmente sancionadas actúan en las relaciones sociales como mecanismos que «financian el déficit» o producen crédito. Como no están restringidas al ámbito situacional, impiden que el álter deje inmediatamente de satisfacer las demandas del ego, aunque la capacidad de este para brindar recompensas recíprocas pueda hallarse temporariamente disminuida. De tal modo, mantienen la relación hasta que el ego pueda seguir ofreciendo beneficios al álter, o hasta que sea evidente que nunca volverá a hacerlo.

Si la moralidad resuelve ciertos problemas, también crea otros y origina

tipos específicos de vulnerabilidad y costos para los sistemas sociales. Uno de estos se refiere a la separación entre lo deseado y lo deseable, entre el núcleo gratificacional y la estipulación moral. Esta separación deriva del hecho de que al buscar la satisfacción de sus necesidades, el ego trata de obtener la cooperación un poco renuente de otros que también tienen sus *propias* necesidades y cuya misma renuencia a colaborar con el ego deriva, en parte, del hecho de que les preocupa mucho satisfacer las suyas.

La expresión de una necesidad como una exigencia *moral* constituye intrínsecamente la promesa de una *reciprocidad* de gratificación. Quiere decir que al formular sus exigencias al álter en términos morales, el ego promete tácitamente satisfacer una exigencia similar que le formule aquel; o que apoyará una exigencia similar presentada por el álter a un tercero; o que respaldará una exigencia totalmente diferente formulada por el álter a él mismo o a un tercero, que forme parte del código moral más amplio que sanciona la exigencia inicial del ego al álter. En este sentido, la moralidad es una tácita promesa de mutua gratificación, y por esta razón implica siempre tanto obligaciones como derechos para *cada una* de las partes sometidas a ella.

Sin embargo, es precisamente a consecuencia de esto que la moralidad encierra ciertas *vulnerabilidades* propias, ya que la adecuación entre moralidad y gratificación está siempre sometida a tensiones en algún punto. En efecto, todo código moral contiene invariablemente promesas tácitas de las cuales algunos extraen más gratificación que otros; cuyo cumplimiento cuesta o recompensa más a unos que a otros; y que, por ende, algunos están más dispuestos a poner en práctica que otros. Todo código moral implica siempre obligaciones que algunos se resisten a cumplir, aunque las admiten (en cierta medida *están obligados a admitirlas*) a fin de movilizar apoyo para las aspiraciones que más les interesan. Todo código moral, pues, contiene una «noble mentira». Y algunos estarán siempre dispuestos a hacer menos de lo que sus compromisos morales implican y en algún momento exigen. Esto no obedece a una falta de «socialización» ni a perturbaciones aberrantes; es inherente a la naturaleza de un código moral como sistema de tácitas promesas mutuas.

Otro problema básico engendrado por los códigos morales deriva de que imponen por lo menos algunas obligaciones que deben ser cumplidas «por sí mismas». En algún momento, exigen que uno cumpla con su «deber» aunque otros no hayan cumplido con el suyo en el pasado ni sea previsible que lo cumplan en el futuro; que se hagan determinadas cosas para o por otros, estén necesitados o en situación acomodada. En síntesis, exigen que se obre «bien» sin tener en cuenta las consecuencias. Desde el punto de vista de muchas prescripciones morales, no interesa cómo se relaciona la acción requerida con la historia anterior de la interacción entre las partes, ni siquiera si produce consecuencias perjudiciales para otros.

Las consideraciones *morales* pueden, por ende, conducir al ego a dejar de ayudar e incluso a perjudicar a una persona que lo haya ayudado previamente. Pueden llevarlo a hacer cosas que beneficien a quienes son ya privilegiados, y a no hacerlas para los «necesitados». Al conformarnos a la moralidad, podemos pasar por alto nuestras deudas

pasadas con otros, nuestra futura dependencia de ellos y sus necesidades presentes. La moralidad, pues, puede destruir profundamente los sistemas sociales.

Un «apetito» moral, una sed de justicia, puede ser tan insaciable como cualquier otra sed, y tan desquiciadora para los sistemas sociales como la *anomia* o ausencia de normas que Durkheim deploraba. No hay en los sistemas sociales furia igual a la del hombre moral indignado. Poco le importa el bien que otros le hayan hecho antes ni sus actuales sufrimientos. En una moralidad extrema puede haber más sadismo desatado —y, por ende, mayor potencialidad para causar cataclismos en los sistemas sociales— que en la conducta más oportunista. Quienes causan más daño no son siempre los hombres que han dado la espalda a la moralidad. Es preciso estar muy apegados a la virtud y moralmente indignados para levantar campos de concentración y hornos crematorios. Existe una especie de dialéctica entre el sistema de las reciprocidades y el de la moralidad. Las debilidades de cada uno provocan la necesidad del otro. No se trata solamente de que sea menester controlar el poder y las reciprocidades de conveniencia, pues lo mismo sucede con la moralidad.

Moralidad y presunta imparcialidad

Aunque un sistema de reglas puede ser «moralmente» sancionado o legitimado de muy diversas maneras —p. ej., afirmando que es antiguo, legal o de origen divino—, todas las sanciones tienen un denominador común: pretenden tácitamente que lo que ellas establecen no origina ventajas unilaterales para un solo grupo o sector de la población. Sea cual fuere su forma específica, la afirmación de legitimidad es siempre la afirmación tácita de que existe una reciprocidad de beneficios; pero, ¿cómo se conoce y convalida esta reciprocidad? Por lo común, a los hombres les resulta difícil juzgar de manera inmediata la distribución de beneficios producida por un conjunto de reglas, ya que aquellos pueden estar ocultos por la imprevisible maraña de sus consecuencias mediatas.

Sin embargo, un procedimiento habitual para establecer la reciprocidad de beneficios es examinar la manera en que surgieron las reglas, o mediante las convicciones acerca de cómo estas fueron establecidas, derivadas u originadas. Cuanto más convencido se esté de que las reglas han sido elaboradas de una forma que evita o disipa la sospecha de beneficios unilaterales para determinados individuos o grupos, tanto más probable es que se las defina como legítimas. En general, ciertas presuntas *derivaciones* de las reglas son más compatibles que otras con la creencia en su imparcialidad y, por ende, en su legitimidad. Esto significa, por ejemplo, que hay menos tendencia a considerar legítimas aquellas reglas sobre las cuales suele creerse que han sido creadas en forma exclusiva por quienes se benefician con ellas. A la inversa, las reglas a las que se concibe como hechas por todos los que están sometidos a ellas, o por grupos de los que todos se sienten miembros cabales, tienen más probabilidad de ser juzgadas legítimas.

De modo similar las reglas que son consideradas como herencia de generaciones anteriores pueden escapar, en cierta medida, a la sospecha de beneficiar especialmente a quienes las invocan, ya que es evidente que no pueden ser obra de estos. Además —cosa muy importante— las reglas establecidas por algún organismo al que se estima imparcial tienen más probabilidad de ser juzgadas legítimas que las derivadas de un organismo al que se cree aliado con una de las partes en pugna. Esta es, por supuesto, una de las razones por las cuales tiene suprema importancia que el «Estado» proyecte y proteja una imagen pública de imparcialidad con respecto a las pretensiones o intereses rivales dentro del conjunto de la sociedad.

Entre las retóricas utilizadas para difundir la creencia de que las reglas que gobiernan a un grupo son imparciales, una de las más comunes consiste en sostener que derivan de los dioses y son supervisadas por ellos. Atribuir a los dioses el origen de la moralidad equivale a negar implícitamente que derive de los intereses especiales de algún grupo social limitado o que les ofrezca ventajas. Esto es lo que garantiza la «justicia» de una moralidad de origen divino. No se trata solamente de que la violación de una moralidad definida como de origen divino pueda ser considerada como un sacrilegio que provocará una némesis ineluctable, aunque sin duda también eso brinda poderosos motivos para alentar la conformidad con ella; más allá de tales consideraciones, cuando las reglas son atribuidas a dioses situados por encima de los grupos humanos y de sus divergentes intereses, esto mismo indica la imparcialidad de las reglas y les otorga una legitimidad que induce a los hombres a prestarles una voluntaria obediencia.

El positivismo y la crisis moral del industrialismo

La sociedad industrial occidental moderna surgió en Europa después de la Ilustración del siglo XVIII, que debilitó seriamente las creencias religiosas y concepciones tradicionales de la divinidad. En realidad, las clases sociales que alentaron el industrialismo fueron las mismas en que halló eco la Ilustración. El industrialismo, con su cultura utilitaria y su afinidad con la ciencia y la racionalidad, ejerció considerable presión sobre las creencias religiosas tradicionales, incluso fuera de todo ánimo polémico especial y al margen de que la ciencia y la religión tradicional fueran o no juzgadas «lógicamente» compatibles. El surgimiento del industrialismo utilitarista indujo y fue acompañado por un agudísimo deterioro de las creencias religiosas tradicionales —las concepciones acerca de lo sobrenatural y la vida ultraterrena—, que hasta entonces habían contribuido a establecer la legitimidad del código moral europeo occidental. Los dioses comenzaron a morir, y su muerte amenazó la legitimidad de todo el sistema moral de esa parte del mundo. Con el surgimiento de figuras como el marqués de Sade —quien sostuvo que, si nada era absolutamente bueno, entonces absolutamente nada era malo— se cumplían las más siniestras previsiones de quienes anticipaban la crisis inminente.

En gran medida, el énfasis moralista de la sociología positivista fue una

respuesta a esta incipiente crisis moral, un intento de hallar otra fuente de autoridad, no sobrenatural, para el orden moral. Teniendo esto en cuenta, es comprensible el esfuerzo del positivismo por establecer una religión «laica» y no sobrenatural del hombre. El problema consistía en hallar una religión «laica» compatible con el nuevo utilitarismo —es decir, una religión sin Dios y sin concepción de vida ultraterrena—, capaz de legitimar la moral común.

Al principio, los positivistas creyeron que esto podía ser logrado mediante la ciencia, dando por sentado que su presunta certidumbre e impersonalidad agregaría quizás a la legitimidad de los códigos morales la necesaria imparcialidad. Según creía Comte, el distanciamiento impersonal de la ciencia social podía proporcionar una imparcialidad que legitimara la moral. En el distanciamiento no se veía un simple factor favorable al perfeccionamiento de las investigaciones o a la verdad por sí misma, o de exclusivo valor para los especialistas en ciencias sociales. Su función histórica latente era garantizar la legitimidad de dichos especialistas como dispensadores de una moralidad que debía provenir de la ciencia social.

Este intento positivista de legitimar la moralidad mediante la ciencia y una religión «laica» del hombre fracasó. Posteriores evoluciones de la ciencia social, desde Durkheim hasta Parsons, atestiguan el abandono del cientificismo positivista, expresando, al mismo tiempo, la necesidad de encontrar otros medios, compatibles con una sociedad muy racional, que permitieran seguir sustentando el código moral de la sociedad occidental. En esencia, la respuesta del funcionalismo moderno se reduce a la afirmación según la cual una moralidad no racional es *necesaria* para la estabilidad de la sociedad *en su conjunto*. Aquí vuelve a garantizarse el carácter legítimo de la moralidad destacando su índole imparcial. Pero en esta respuesta hay una paradoja, ya que de hecho presenta una defensa racional de lo no racional. Como defiende la moralidad en términos de sus *consecuencias* societales racionalmente imputadas, estas se hallan siempre, por supuesto, sujetas a controversia racional y a una continua reevaluación. Tal argumento es, en particular, vulnerable a esta réplica: aunque es posible que el orden social requiera *algún* código moral, el código específico existente en la actualidad no conduce simplemente al orden social en general, sino a la estabilidad de una sociedad determinada, donde rige una distribución diferencial de ventajas y obligaciones. Luego, y en síntesis, el código moral es vulnerable a la afirmación de que constituye una defensa de los privilegios.

La crisis moral, pues, no ha sido resuelta en absoluto; y, en verdad, para muchos, Dios ya no está moribundo sino muerto. Continúa la búsqueda de una base para legitimar el código moral de la cultura europea occidental. Pero tiene lugar en condiciones que no son las que regían cuando surgió en la Europa posterior a la Ilustración, y para muchos, si no para la mayoría, ha dejado de ser una cuestión que ocupe el centro de la conciencia. La crisis moral no ha sido tanto resuelta como diferida por el fortalecimiento de las bases no morales del orden social, en particular por el aumento de las abundantes gratificaciones que puede distribuir una civilización industrial. La sociedad occidental se estableció permitiendo a muchos hombres que obtuvieran más gra-

tificaciones que antes, aunque sin dejar de tener muchas menos que otros de sus congéneres.

En lugar de tener que usar valores «espirituales» como manera de esquivar la inestabilidad social provocada por un juego de suma cero, las sociedades industriales modernas utilizaron el aumento de la productividad. Dejaron de jugar a un juego de suma cero. En un sentido muy sustancial, pues, las sociedades industriales no necesitan ser tan «espirituales» como las sociedades anteriores para mantener la estabilidad de sus sistemas, pues, en realidad, han reemplazado lo espiritual por lo «material».

En resumen, no creo que quienes hablan de una declinación general de las normas morales en la sociedad contemporánea, como han hecho muchos, lo hagan simplemente porque los medios de comunicación de masas los hayan hecho más conscientes del mal y del sufrimiento en el mundo, sino porque, en parte, *tal declinación existe*. En grado apreciable, esta declinación es resultado de la intrínseca predisposición del utilitarismo burgués hacia la anomia. En mi opinión, contraria a la de Parsons, no hay ningún dilema en sostener, por una parte, que las normas morales están declinando, y, por la otra, que ciertos elementos indispensables para vivir con un decoroso bienestar están aumentando. En efecto, en lugar de ver en este aumento la prueba de una perdurable y viable moralidad cristiana, lo atribuyo principalmente a la mayor industrialización, con su creciente productividad y distribución de gratificaciones.

Agregaría, además, que tal aumento de elementos necesarios no es incompatible, sino que se correlaciona directamente con una instrumentación cada vez mayor de la gente y una disminución del «respeto por la dignidad del individuo». Esta declinación obedece en parte al incremento de los especialistas técnicos y profesionales, quienes —muy de acuerdo con el carácter de la industrialización moderna— se consideran responsables únicamente por la aplicación a las personas de estrechas normas técnicas, a menudo sin tomar en cuenta sus consecuencias en cuanto a mejorar su situación: «La operación fue un éxito, pero el paciente murió». En parte, obedece también al hecho de que tal especialización, por su mismo universalismo, transforma a los individuos en «casos». Por último, deriva asimismo de la insensibilidad que el poder basado en la pericia técnica permite a los profesionales al tratar a sus «clientes». Y todo esto no es mitigado en lo más mínimo por la benignidad de los intervinientes. En verdad, si existe alguna organización moderna más insensible a la dignidad de las personas que el ejército, es el hospital moderno.

Una civilización tecnológicamente avanzada reduce y estandariza las habilidades requeridas para los desempeños necesarios; simplifica y mecaniza muchas tareas. Por ello, no depende tanto de la retórica de la moralidad o de la movilización de sentimientos morales para asegurar el cumplimiento de los desempeños requeridos. Así, dentro de los sectores tecnológicamente avanzados de la sociedad, hay menos tendencia a exigir a los individuos que posean cualidades morales, y a tratarlos como actores morales, aunque se lo haga más «decentemente». En efecto, cada vez resulta más fácil intercambiar a los hombres, reemplazarlos y prescindir de ellos con menor costo. La moralidad se ha

convertido en un asunto «privado». Ahora los técnicos «procesan» casos según reglas impersonales y normas precisas. La cultura utilitaria se ha concretado materialmente en la tecnología moderna, y organizativamente en la moderna burocracia; puede ahora cumplir su promesa de tratar a las personas como objetos. Y junto a todo esto, la salud, la longevidad, la alfabetización y el bienestar son cada vez mayores. En todas las sociedades industrializadas aumenta la cantidad de «elementos necesarios para una vida decorosa», y en todas ellas los hombres están siendo indecorosamente disminuidos.

En otras palabras, los hombres tienen menos probabilidad de sentirse fuertes y en pleno dominio de sus propios destinos cuando la burocracia, la tecnocracia y la ciencia se convierten cada vez más en fuerzas autónomas y poderosas, en las que aquellos se sienten atrapados. La posibilidad y necesidad de que los hombres se vean como actores morales están amenazadas. Esto predispondrá a muchos a reafirmar su potencia *per se*, de manera agresiva o violenta y sin tener en cuenta el carácter moral de tal afirmación, o bien a renunciar totalmente al supuesto de que son actores morales, capaces de efectuar acciones morales. Esto último, sin embargo, implica reelaborar radicalmente la conceptualización de nuestro enfoque fundamental del hombre. Según creo, en esto se basa Michel Foucault, al menos en parte, para señalar la reciente aparición histórica del concepto de «Hombre», y referirse al peligro de que el «Hombre» comience a morir en el siglo XX como «Dios» comenzó a morir en el siglo XIX.[28]

Moralidad y escasez en el industrialismo

En cierta medida, es porque los hombres son tratados cada vez más como cosas, pero conservan todavía la esperanza de ser tratados como personas por lo que existe una permanente preocupación pública con respecto a la moralidad y la sensación de crisis moral endémica, aunque atenuada por la afluencia de nuevas gratificaciones. Pero existen también otras razones, algunas de las cuales, en verdad, sugieren la existencia de ciertas contradicciones básicas en nuestra cultura. Una de las más importantes es que el mero éxito de la tecnología moderna comienza, en algún momento, a devaluar su producto global. La producción de gratificaciones no se correlaciona de manera biunívoca con el aumento del producto nacional bruto. En algún punto comienza a reducirse para todos —y más rápidamente para los prósperos y privilegiados— la utilidad marginal de los objetos y servicios nuevos y adicionales. El segundo televisor no produce tanta alegría como el primero ni el tercer auto tanto goce como el segundo. El industrialismo está sujeto a la ley de la tasa decreciente de gratificaciones, lo cual, a su vez, disminuye precisamente el valor de lo que mejor hace. Por consiguiente, una sociedad de avanzada tecnología puede postergar el problema de la moralidad, pero no eliminarlo. Y esto obedece pre-

28 Véase M. Foucault, *Les Mots et Les Choses*, ⁂ París: Gallimard, 1966, págs. 396-98.

cisamente a que los hombres *son* saciables, no insaciables. A todas luces, una sociedad racional que realmente quisiera optimizar su propia solidaridad social distribuiría los aumentos de su producción entre quienes los hallarían más satisfactorios: entre los pobres y los indigentes. Pero puesto que no son estos grupos relativamente débiles los que determinan la distribución, los grupos poderosos siguen apropiándose de una parte desproporcionada de la producción.

Si bien algunos estratos sociales de la sociedad industrial comienzan ya a experimentar las consecuencias de la ley de la gratificación decreciente, todavía se está lejos de sentir todo el impacto de esta tendencia. En este momento, nos hallamos apenas en los comienzos de la reacción. Por ahora, el problema predominante sigue siendo la escasez, pues, si bien las civilizaciones industriales modernas son mucho más productivas que aquellas en las cuales surgió el positivismo, están todavía muy lejos, por cierto, de haber alcanzado un nivel de productividad que les permita satisfacer siquiera las necesidades básicas de la población de todo el mundo. Esta exigencia se hará cada vez más acuciante a medida que el sistema de relaciones internacionales se amplíe incorporando nuevas naciones, que tienen derecho a ser ayudadas por consideraciones ya sea humanitarias o políticas. Aunque las plantas industriales existentes en el mundo entero fueran utilizadas en toda su capacidad, y su producción total distribuida de manera equitativa entre todos los habitantes de la tierra, los resultados estarían lejos, en verdad, de brindar universal seguridad y bienestar.

Con suma frecuencia se llegaría a la misma conclusión si se utilizara la nación como unidad de cálculo, distribuyéndose el producto nacional sólo entre sus ciudadanos, aunque, por supuesto, el nivel medio de gratificaciones sería mucho mayor en las naciones industrializadas. En verdad, esta es una de las razones por las que la nación-Estado aún sigue siendo una unidad social viable. Suministra un mecanismo y una justificación para definir el acceso privilegiado a las gratificaciones, que ante todo y de manera más directa van a quienes son sus ciudadanos y participan más en su producción. Fue la viabilidad de la Unión Soviética como nación-Estado y la presión tendiente a mantener este papel definitorio de privilegios lo que le exigió y permitió resistir las pretensiones chinas de que una parte de la productividad soviética garantizara su propia industrialización; esta es una de las fuentes principales del conflicto entre ambos países.

Por último, el mundo —a pesar del gran aumento de la capacidad de la industria para producir gratificaciones— vive aún dentro de una economía de atroz escasez. Esto significa que los privilegiados se convierten en poderosos centros de intereses creados, tanto entre las naciones como dentro de ellas. El poder por sí solo no permite proteger de manera estable esas diferencias; se necesita —tanto para reprimir los reclamos de redistribuciones como para justificar su rechazo— un código moral que las partes implicadas definen en común como legítimo.

Además, no se trata solamente de que los niveles existentes de productividad sean muy bajos todavía; sucede también que la productividad existente no está dedicada por entero a producir bienes que puedan promover la estabilización de la sociedad mediante el reparto de grati-

ficaciones. Una parte enorme del potencial gratificador de la industria moderna se utiliza con propósitos militares, para la carrera hacia la Luna y otros fines improductivos. Así, en la actualidad, la capacidad real de las naciones industriales para ofrecer gratificaciones se halla muy por debajo de su capacidad potencial. Hasta las naciones industriales más avanzadas se ven obligadas a proporcionar a sus propios ciudadanos muchas menos gratificaciones que las que podrían brindarles si no existieran continuos compromisos y tensiones militares, para no hablar de la destrucción directa.

Y en esto hay también cierto círculo vicioso: la desigual capacidad de las naciones para brindar gratificaciones a sus integrantes contribuye a aumentar las tensiones dentro de cada nación y entre ellas, lo cual, a su vez, exige gastos militares que disminuyen más aún la disponibilidad de gratificaciones. Es en parte debido a que los gastos militares compiten con los fondos para el bienestar social que la nación moderna ve disminuida su posibilidad de suministrar gratificaciones estabilizadoras, lo cual la obliga a complementar los bienes para el consumo con restricciones morales. Hay que tener en cuenta, además, que el tipo mismo de actividad no productiva que aquí se requiere, vale decir, el servicio militar y la guerra, no pueden ser motivados por los tipos de gratificación que mejor puede suministrar intrínsecamente una civilización industrial. La necesidad estatal de mantener en los hombres motivaciones para que combatan y mueran crea un mercado para la moralidad que no puede abastecer ninguna cantidad de bienes de consumo. Donde hay muerte, la religión y la moralidad no están lejos; montado el espectáculo bajo los auspicios del Estado, puede titulársele «Gloria».

En este sentido, adquiere importancia otro aspecto fundamental del funcionamiento de las civilizaciones industriales. Se trata del hecho de que la misma producción industrial supone grandes costos para quienes toman parte en ella. La labor industrial exige mucha confiabilidad en la concurrencia y consecuencia en el rendimiento. Los hombres deben aparecer donde y cuando se los necesite, y hacer precisamente lo que se espera de ellos, todo dentro de un margen muy limitado de variabilidad, aunque sus impulsos no coincidan con tales expectativas. Para muchos, en particular para quienes efectúan trabajos no calificados y semicalificados, las tareas son arduas, embrutecedoras, tediosas, aburridas y degradantes. En buena medida, lo abrumador de gran parte del trabajo moderno deriva de la manera en que está socialmente organizado, lo cual, a su vez, es una función de las instituciones principales que gobiernan la industria y del nivel tecnológico de que ahora dispone. Aun donde los sindicatos son fuertes, los hombres todavía controlan poco lo que producen y la manera de producirlo; lo que producen no es «de ellos». ¿Por qué, pues, deben dedicarse a producir, y cómo pueden obtener de ello gratificaciones *intrínsecas*? En consecuencia, el funcionamiento de una civilización industrial impone una disciplina enormemente ardua a la autoexpresión y el sí mismo de quienes la hacen funcionar en forma directa. Para que los hombres trabajen espontáneamente, debe haber hábitos y valores que la refuercen, o, de lo contrario, una vasta burocracia y una inexorable supervisión totalitaria. Este problema es particularmente agudo en las primeras etapas de la industrialización, cuando son rechazadas las antiguas pautas laborales, cuando la

disciplina industrial es reciente y cuando el nivel aún bajo de productividad industrial sigue siendo insuficiente para compensar los costos requeridos. En cierta medida, el stalinismo fue una respuesta a este problema.

Sin embargo, este problema sigue siendo endémico aun en las sociedades industriales avanzadas. Si la disciplina necesaria es más familiar, para muchos sigue siendo indeciblemente tediosa y costosa. Como resultado, una parte de la abundancia de las sociedades industriales avanzadas se emplea en compensar a la gente por las nuevas cargas por ella misma engendradas. Por consiguiente, las nuevas gratificaciones producidas por el industrialismo se destinan en buena medida al mero automantenimiento; en otras palabras, la gratificación producida sirve parcialmente para que la gente siga produciendo *a pesar* de los costos. Aunque a menudo tiene lugar un progreso individual y son muchos los que se hallan ahora en mejor situación que antes, este mejoramiento no llega a reforzar la lealtad y adhesión de los hombres al sistema en medida tan grande como podría hacerlo, ya que aquellos experimentan buena parte de lo que reciben como una compensación por los costos ya sufridos. A menudo tienen la sensación de obtener poco más de lo que han ganado, de haber pagado ya por lo que obtienen. Por ello suelen sentirse «mano a mano» con el sistema; no experimentan ningún sentimiento estabilizador de gratitud ni creen tener «deudas pendientes» con él.

Por estas diversas razones, pues, las modernas civilizaciones industriales necesitan con urgencia sistemas morales viables, a pesar de su creciente capacidad para producir gratificaciones. La moralidad moderna surgió de la escasez y sigue enraizada en ella. Esto es lo que presta cierto realismo a las teorías sociales que destacan la significación de la moralidad, lo que engendra estructuras de sentimientos que repercuten significativamente en aquellas. Pero al mismo tiempo, esto hace también muy evidente que, cuando las teorías sociales no ven ni dicen que lo que necesitan los hombres es que terminen las guerras, las desigualdades, la escasez y la deshumanización del trabajo, se convierten en una ideología para adaptarse al presente, en lugar de trascenderlo.

La fuerza de tales teorías sociales reside precisamente en que permiten a algunos hombres sentir que, en conciencia, *pueden*, y con sentido realista *deben*, adaptarse a la situación tal como se presenta. Estas teorías son vulnerables porque no pueden sino aconsejar a los menos privilegiados una vida virtuosa, templanza, moderación, gradualismo, paciente aceptación de las privaciones y los males acumulados de la vida. Evidentemente, el inconveniente del funcionalismo es su adhesión a la sociedad actual, con todos sus dilemas, contradicciones, tensiones y, en verdad, con toda su inmoralidad. En cierta medida, ocurre que el funcionalismo no adhiere realmente al orden social en general, sino solo a la conservación de *su* propio orden social. Está comprometido a hacerlo funcionar pese a las guerras, las desigualdades, la escasez y el trabajo degradante, en lugar de buscar una salida.

El hecho de que algunos problemas —como la finitud humana y la muerte— no tengan solución, no es ninguna excusa. Este problema no es del sistema social, sino humano, y ni siquiera pertenece al ámbito especial que abarca una teoría social. Me parece dudoso que los seres

humanos se resignen alguna vez al hecho de ser mortales, pero eso es ajeno al problema que nos ocupa. El que los hombres sean mortales no disculpa adaptarse a sociedades que reducen terriblemente el ya breve lapso de nuestras vidas; al contrario, es una buena razón para oponerse a ellas.

Dilemas y perspectivas

Examinaré brevemente algunos de los principales supuestos que aquí he formulado, y esbozaré algunas de sus consecuencias. El nivel de gratificaciones que suministra una sociedad y el nivel de convicción o conformidad moral que existe dentro de su cultura —lo último puede ser incluido dentro de lo primero, pero está lejos de agotarlo— son fuentes primarias de solidaridad social, de la voluntaria acomodación mutua entre los hombres y los grupos. En alguna medida, cada una de ellas es una alternativa de la otra como fuente de solidaridad social; esto significa que, en cierto grado, cada una de ellas está en competencia y conflicto con la otra. La importancia relativa de las gratificaciones morales y *no* morales para la solidaridad de la sociedad varía, pues, según las diferentes condiciones. En particular, puesto que la tecnología es una de las fuentes principales de gratificación *no* moral, la contribución relativa de las gratificaciones morales y no morales a la solidaridad social dependerá mucho del nivel de la tecnología alcanzado en una sociedad y de los cambios que se produzcan en este nivel. Dada una tecnología relativamente primitiva, la solidaridad social (en la medida en que exista) se basará más profundamente en la moralidad.

De igual modo la tecnología, a medida que evoluciona, suele debilitar la moralidad tradicional. Así, un gran desarrollo en la tecnología puede acarrear el correspondiente deterioro de las fuentes morales de la solidaridad social; como resultado, el aumento «neto» en la estabilidad de la sociedad que progresa tecnológicamente no tendrá en modo alguno una relación biunívoca con el perfeccionamiento de su tecnología. A medida que la tecnología se desarrolle, y en cuanto produzca un debilitamiento correspondiente del código moral tradicional, una proporción mayor de solidaridad social dependerá de las gratificaciones suministradas por la tecnología de la sociedad en cuestión. Con el tiempo, sin embargo, estas experimentarán una disminución de la utilidad marginal: las personas sienten la declinación de las gratificaciones derivadas de la tecnología mediante ciclos cortos y tendencias a largo plazo. Cuando esto sucede, adquieren mayor importancia las bases morales de la solidaridad social y la «cuestión moral».

Pero diversas partes del código moral adquieren importancia para diversos grupos; puesto que estos reciben diferentes beneficios de la tecnología, cada uno experimenta de manera diferente la «cuestión moral». Específicamente, aquellos cuya relación con la tecnología los favorece son más propensos a considerar importantes las cuestiones de *significación* moral. A la inversa, los menos beneficiados por su relación con la tecnología tienden a insistir en el mejoramiento de sus posibilidades de acceso a las gratificaciones que aquella puede proporcio-

nar, así como a plantear cuestiones acerca de la moralidad de la distribución. En cierta medida, los menos favorecidos procuran defender sus reclamos en términos morales, mientras que los más favorecidos tratan de proteger las posiciones adquiridas en términos también morales. Unos y otros, por consiguiente, se inclinan a destacar la importancia de la moralidad, pero con diferentes fines en vista; cada sector tiende a destacar los componentes morales que respaldan sus propias pretensiones. Los menos favorecidos subrayan la importancia de la justicia, igualdad y libertad necesarias para perseguir sus exigencias de mayores gratificaciones. Los más favorecidos, por su parte, tienden a insistir en la importancia del orden. Así, la tensión endémica que ejercen sobre un código moral los numerosos cambios concomitantes con el desarrollo de la tecnología aumenta y se complica agudamente en virtud de las diferentes interpretaciones que los grupos contendientes dan al código moral.

Al producirse a fines del siglo XVIII la Revolución Industrial, se originó una situación fundamentalmente nueva en la respectiva contribución que las gratificaciones morales y no morales hacen a la solidaridad social. La nueva tecnología aumentó de manera inmensa la importancia de las gratificaciones no morales. Al mismo tiempo, no obstante, la continuación y aceleración del cambio tecnológico hicieron imposibles las modificaciones relativamente simples que hasta entonces permitían readaptarse a pequeños cambios tecnológicos: aquellas dejaron de ser efectuadas, en parte, porque no se podía, pues habrían tenido que apuntar a un blanco en continuo movimiento; y en parte, porque no eran necesarias, ya que la tecnología seguía proporcionando más gratificaciones que engendraban solidaridad. En consecuencia, en las naciones industriales avanzadas ha tenido lugar una creciente separación entre las fuentes morales y las fuentes tecnológicas de la solidaridad social. Tal como lo advirtió Durkheim —aunque por diferentes razones— la solidaridad de las sociedades industriales reposa cada vez más en las gratificaciones no morales; el papel de la «conciencia colectiva» ha disminuido.

Puesto que el código moral de esas naciones está gravemente debilitado y sujeto en forma continua a las divergentes interpretaciones de aquellos a quienes favorece en diversa medida, la disputa referente a la distribución de las gratificaciones no puede ser resuelta por negociación directa. La integración de esas sociedades depende cada vez más del control y mediación en los conflictos desde el nivel estatal. Aunque el Estado puede lamentar, como lo hace periódicamente, la decadencia de la «fibra moral», puede mediar en esos conflictos con efectividad instrumental solamente de dos maneras, ya sea desarrollando su aparato represivo en la dirección de un «Estado Policial», y/o manipulando los frutos de la tecnología con la redistribución de los ingresos mediante el Estado Benefactor. En ambos casos, el aparato estatal crece notablemente.

Además, todos los Estados Policiales modernos también efectúan o prometen la redistribución de tales gratificaciones, como lo hicieron el fascismo y el nazismo. Análogamente, todos los Estados Benefactores, con sus actividades de ayuda social, tienden a coordinar nuevas funciones de control y a reforzar fuentes más tradicionales de «ley y orden».

Todo se reduce a una cuestión de proporciones, pero que tiene vital importancia, ya que, por un lado, definen el grado de «libertad» de que dispondrán las partes para buscar redistribuciones que las satisfagan, y, por otro, la medida en que los problemas de distribución serán resueltos con los bienes obtenidos mediante la agresión y la guerra. Desde este punto de vista, parece posible que con el tiempo la Unión Soviética, cuya tecnología se perfecciona continuamente, abandone cada vez más el sistema represivo de control estatal, para acercarse a un tipo occidental de Estado Benefactor. Pero al mismo tiempo disminuirá de manera correspondiente la influencia de las bases morales e ideológicas de la solidaridad en ese país, con el resultado de que aumentarán las ansiedades, particularmente en los más favorecidos y socializados por ese sistema; en consecuencia, su transición a un Estado Benefactor no será fácil ni rápida.

Si bien el Estado Benefactor norteamericano se basa en la economía más productiva del mundo, es y continuará siendo una estructura muy ambivalente, ya que por un lado está orientado hacia la preocupación por mantener el orden social, y por otro hacia la de hacer justicia y remediar la desigualdad. El componente orientado hacia el orden encierra una potencialidad real para la transición a un «Estado Policial». Para poder financiar y supervisar el proceso que conduce al bienestar, el componente orientado hacia la igualdad y la justicia debe preocuparse por la eficacia y acomodarse a las exigencias de economía fiscal provenientes del componente orientado hacia el orden y, en general, del sector privado. Por ello el Estado Benefactor, aunque mucho menos drásticamente que un estado policial, debe intervenir continuamente en la esfera privada y demás libertades tradicionales, tanto de quienes pagan por sus beneficios como de quienes los reciben. Esto, a su turno, agudizará aún más algunas de las tensiones que se ejercen sobre el código moral.

En un futuro previsible, la integración de la sociedad norteamericana promete basarse de manera creciente en el desarrollo de una tecnología capaz, por un lado, de facilitar un eficaz control administrativo por parte del aparato estatal, y, por el otro, de aumentar el producto nacional bruto permitiendo así mayores gratificaciones individuales, sin modificar las *proporciones* asignadas a los diferentes grupos. Los dos principales riesgos internos de este proceso son: primero, el impacto enormemente desquiciador que una crisis económica grave ejercería sobre una sociedad apoyada en esas bases, y, segundo, la creciente presión en el sentido de una total redefinición del código moral tradicional, presión que podría adoptar la forma de un nuevo movimiento social de masas por la «revitalización cultural». Esto último ya se manifiesta en el surgimiento de las nuevas contraculturas psicodélica y comunitaria.

8. El poder y la riqueza según Parsons

En su obra de 1937, *La estructura de la acción social*, ⁂ Parsons abordó el papel de la «violencia» en la vida social como un problema marginal y residual, concediéndole cuatro páginas (288 y siguientes) en un volumen de casi ochocientas. Si bien esto sería en la actualidad, después de varias guerras y más de doscientos millones de muertos, un absurdo palpable, en 1937 era característico de la mayoría de los sociólogos norteamericanos. Hasta hace muy poco, gran parte de ellos no tenían prácticamente nada que decir acerca de la guerra o la violencia interna, excepto bajo el rubro apolítico de la delincuencia y la «desviación».

Cuando en 1937 Parsons aborda la cuestión de la violencia, lo hace al examinar la importancia asignada por Pareto a la violencia y el fraude en la vida social, lo cual, dice aquel, conduce a las personas de «antecedentes» liberales a criticar la obra de Pareto por su sesgo maquiavelista. «Para evitar incomprensiones», señala Parsons que Pareto relacionaba la violencia con el idealismo: «el hombre de fe intensa recurre fácilmente a la violencia». En resumen, el uso de la violencia testimonia a veces la existencia de un poderoso impulso *moral,* y con ello la viabilidad de lo que Parsons considera la fuente más importante de integración social. Por lo tanto, no *todo* en la violencia puede ser malo. Mucho más realista que buena parte de los sociólogos académicos de este período, Parsons observa luego sagazmente que «el papel y la significación de ambos [la violencia y el fraude] han sido sin duda subestimados por las teorías "liberales" del progreso y la evolución lineal». Aunque son un síntoma del colapso de las restricciones morales en cuanto a los métodos para obtener resultados —y en esa medida Parsons los rechaza— con todo, la violencia, a diferencia del fraude, «suele ayudar al proceso "creador" mediante el cual se establece en una sociedad un nuevo sistema de valores por medio del acceso al poder de una nueva élite». De tal modo, Parsons ve en la violencia a la «partera» del nuevo sistema de valores capaz de reintegrar la sociedad, y no la considera intrínsecamente egoísta, como tiende a serlo el fraude.[1] Además, el Estado utiliza la violencia «como un medio de obligar al cumplimiento de las reglas aceptadas en común». Obligado a elegir, Parsons, a diferencia de Goffman, se sitúa del lado de los «leones» y no de los «zorros».

1 Parsons parece presuponer que el fraude es, por definición, la persecución de metas «egoístas». Esto no es sino una poco afortunada licencia conceptual, que limita la observación de las maneras empíricamente diversas según las cuales pueden integrarse los sistemas sociales. Las «mentiras piadosas» son fraudes perpetrados, presumiblemente, en aras del bien común, y el «tacto» puede considerarse como una forma altruista de fraude en el nivel del «pequeño grupo».

En 1940, Parsons formuló su «Enfoque analítico de la teoría de la estratificación social»,[2] en el cual concebía la estratificación como la «jerarquización diferencial de los seres humanos que componen un sistema social», para la cual se exige una aprobación moral.[3] Entre las seis «bases de evaluación diferencial» que Parsons menciona aquí, la sexta y última —reconocida por él como una «categoría residual»— es el poder. En 1953, Parsons publicó una extensa revisión de este artículo en la que esboza sus nuevas ideas acerca del problema, aplicándolas luego al sistema norteamericano de estratificación.[4]

Dicho artículo comienza destacando ciertos puntos generales. Por ejemplo, que «la estratificación social es un aspecto generalizado de la estructura de todos los sistemas sociales» y es, por ende, universal. Segundo, que «como condición de la estabilidad de los sistemas sociales, debe tener lugar una integración de los cánones de valor de las unidades componentes de modo de constituir un "sistema común de valores"», y que «la estratificación, *en su aspecto valorativo* (...) es la jerarquización de unidades en un sistema social de acuerdo con los cánones del sistema común de valores».[5] En otras palabras, si bien reconoce que la estratificación como evaluación es la estratificación contemplada solo desde una perspectiva limitada —específicamente, en relación con el código moral compartido— Parsons opta, sin embargo, por destacar este aspecto de ella. Aquí el poder es concebido como «situación real» en contraste con la jerarquización ideal definida normativamente en términos de valores.[6] El poder, aclara luego Parsons, «es la capacidad realista de una unidad-sistema para (...) lograr metas, evitar interferencias no deseadas, inspirar respeto, controlar posesiones, etc.»; vale decir, en términos parsonsianos, para concretar intereses.

El carácter ideológico de la teoría de Parsons sobre la estratificación se pone más claramente de manifiesto en este artículo de 1953. En 1940, todavía bajo la sombra de la Gran Depresión, Parsons había admitido que «en una economía comercial, el fin inmediato de la política comercial, debe ser, por naturaleza, mejorar la situación financiera de la empresa (...) lo que gana la empresa ha pasado a ser el criterio principal de su éxito».[7] Pero si en 1940 Parsons reconocía que el objetivo de la empresa eran las ganancias, en 1953 pasó a subrayar la «productividad». Sostuvo entonces que la sociedad norteamericana otorga un lugar de primacía, en su escala de valores, a la contribución que hacen las unidades «a la producción de recursos apreciados (...) sean estos los que fueren (...) esto destaca de manera primordial la actividad productiva de la economía».[8] De tal modo, desaparece el beneficio como «criterio principal» del éxito de la empresa, que se esfuma en los vericuetos conceptuales de diversos «recursos apreciados».

La imagen del sistema norteamericano de estratificación que emerge en

2 T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949, págs. 166-84.
3 *Ibid.*, págs. 166-67.
4 R. Bendix y S. M. Lipset, eds., *Class, Status and Power*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1953, págs. 92-128.
5 *Ibid.*, pág. 93.
6 *Ibid.*, pág. 95.
7 T. Parsons, *Essays ...*, *op. cit.*, págs. 178-79.
8 R. Bendix y S. M. Lipset, *Class ...*, *op. cit.*, pág. 112.

el artículo de 1953 es la siguiente: se trata, ante todo, de un sistema dedicado a mejorar la productividad. Es, además, «individualista» (en el sentido de una «pluralidad de metas»), en cuanto le interesa la producción de recursos apreciados para las metas-unidades, sean estas las que fueren, dentro de los límites permisibles».[9] Esto suena sospechosamente como una manera indirecta de afirmar el predominio cultural de ese mismo utilitarismo que Parsons se había esforzado por criticar en *La estructura de la acción social*. Aunque el sistema, en su conjunto, aspire a una meta excluyente, agrega Parsons que existe un objetivo sistémico *primario*: «maximizar la producción de posesiones valoradas y realizaciones culturales». Esta formulación eleva la ciencia y la tecnología a un rango igual al de las posesiones, como propiedad y riqueza, en cuanto a constituir objetivos de la sociedad. Sin embargo, Parsons admite que el interés por la ciencia y la tecnología es una consecuencia de su contribución a la productividad y, por ende, que su interés «es derivado y no primario».[10] En nuestra cultura, en síntesis, la ciencia es contemplada habitualmente desde una perspectiva instrumental y «aplicada».

También se atribuye a la sociedad norteamericana el destacar de manera extraordinaria la «igualdad de oportunidades», y, por consiguiente, las condiciones necesarias para ella, vale decir, salud y educación. Se considera que esto, a su vez, implica cierto grado de participación gubernamental, para que la salud y la educación no dependan totalmente de la posibilidad de pagar por ellas. Aquí destaca Parsons que una mayor acción gubernamental es ahora una «necesidad» derivada muy principalmente de «la actual situación de elevada responsabilidad que ocupa Estados Unidos en el mundo».[11] Sin embargo, esta formulación parsonsiana no aclara en modo alguno quién ha asignado a Estados Unidos esta responsabilidad global ni si en verdad la creciente intervención norteamericana en otros países es una «responsabilidad» moral y no una ambición imperial. Sea como fuere, Parsons se convierte aquí en un exponente del Destino Manifiesto de Estados Unidos.

Sostiene también que, en el sistema ocupacional, «el status es una función de la "contribución" productiva del individuo a las funciones de las organizaciones en cuestión».[12] Depende, por consiguiente, de las capacidades y logros en pro de la organización. «Por supuesto —reconoce Parsons— hay innumerables aspectos en los que no funciona», pues las diferencias de poder basadas en el dominio desigual de las posesiones aumentan las discrepancias entre contribución y status. Parsons intenta tranquilizarnos asegurando que estas discrepancias son «secundarias desde el punto de vista de la caracterización general de nuestro sistema de estratificación».[13]

«Nuestro sistema de estratificación —afirma— gira principalmente alrededor de la integración entre parentesco y sistema ocupacional»,[14] ya que la renta familiar y el status derivan de las ganancias y posición

9 *Ibid.*
10 *Ibid.*, pág. 113.
11 *Ibid.*, pág. 114.
12 *Ibid.*, pág. 116.
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*, pág. 120.

ocupacionales. (Sin embargo, no subraya de igual manera la realidad inversa, es decir, cuando las ganancias y posición ocupacionales derivan de los ingresos familiares y el status.) En Estados Unidos, según Parsons, no rige un sistema de clases fijo e inequívoco; hay muy poco desarrollo de una clase superior hereditaria y ninguna jerarquía definida de prestigio; hay considerable movilidad intergrupal y mucha tolerancia respecto de los diversos medios para lograr el éxito.[15] Como resultado del sistema impositivo norteamericano y de la separación entre administración y propiedad, no existe en ese país ninguna élite cuya posición se transmita mediante vínculos familiares. La élite norteamericana es abierta y cambiante.

En todos los niveles de la jerarquía, los límites entre las clases son difusos. Como resultado de la automatización, «parecería como si la "base" tradicional de la pirámide ocupacional estuviera casi desapareciendo».[16] El enorme incremento de la productividad de la economía norteamericana es un «gran factor positivo creador de oportunidades»; [17] y de hecho, ha sustituido a la frontera cerrada. La fuente principal de la movilidad social ascendente no es el acceso a las posesiones, sino a la educación superior. Para quienes habitan en zonas metropolitanas y pueden vivir en su casa mientras concurren a la universidad, «las dificultades económicas del estudio universitario no son el obstáculo principal ni siquiera para los que pertenecen a familias con ingresos relativamente bajos (...) la evidencia disponible sugiere que dicho problema es menos importante de lo que suele suponerse». Por consiguiente, Parsons, al explicar por qué algunos no logran movilidad ascendente por medio de la educación, destaca que «adquiere una importancia inesperadamente grande el factor de la *motivación* para la movilidad (...) que es necesario distinguir de las oportunidades económicas objetivas para la movilidad».[18] Supone, en resumen, que ahora la movilidad ascendente depende en gran medida de la educación, y esta de la ambición.

En síntesis, Parsons contempló en 1953 su sistema norteamericano y lo encontró satisfactorio. Si bien admitía ciertas «discrepancias» entre logros y recompensas, sostenía que estas eran de «secundaria» importancia; si bien notaba la situación discriminada de la población negra, confiaba en que esta, con el tiempo, sería remediada mediante la acción inexorable de valores universalistas basados en la igualdad de oportunidades; si bien advertía que la ciencia y la educación están subordinadas a propósitos utilitarios y al reforzamiento de la productividad, no hallaba en esto motivo alguno para indignarse. Resulta absolutamente claro que, desde el punto de vista parsonsiano, el nuestro, aunque no sea perfecto, es el mejor de todos los mundos sociales posibles. Aunque todavía quedan por examinar en el análisis de Parsons muchos problemas importantes —algunos de los cuales volveré a tocar más adelante— aquí sólo deseo comentar una curiosa anomalía en la postura moral de Parsons, en su «moralismo». Su visión fundamental exige la afirmación sistemática y repetida de la importancia de contemplar el

15 *Ibid.*, pág. 122.
16 *Ibid.*, pág. 125.
17 *Ibid.*, pág. 126.
18 *Ibid.*, pág. 127.

mundo social en relación con su código moral. Y Parsons lo hace incesantemente. Sin embargo, las diferencias que observa entre realidad y moralidad nunca lo inquietan y, por cierto, nunca lo escandalizan; para él son siempre discrepancias temporarias, aberraciones secundarias, desviaciones marginales sin consecuencias en el esquema general de las cosas. Parsons es un ser difícil de hallar: un moralista satisfecho. Y pese a cuanto dice acerca del componente «voluntarista», su propia conducta revela claramente que los valores morales no siempre conducen a una enérgica lucha en su defensa, sino que, por el contrario, pueden inducir a una complaciente satisfacción con la situación creada De manera consecuente, su moralismo adopta la forma de la devoción, de la apología del *statu quo*, y no de su crítica. Parsons insiste en ver el vaso que contiene un poco de agua no como *semivacío*, sino como *semilleno*.

Lo consigue, en esencia, absorbiendo la realidad en la moralidad, enfocando solamente aquellos aspectos de la realidad que coinciden con la moralidad; por ejemplo cuando, en su teoría revisada de la estratificación social, nos dice con toda tranquilidad que se ocupará sobre todo de su «aspecto valorativo». En parte, esto se debe a que la metafísica parsonsiana destaca el carácter coextenso de la moralidad y la realidad. Duda, en verdad, de la realidad fundamental de lo no moral. En Parsons aparece así un componente platónico asombrosamente intenso; lo mismo que Platón, pone el acento en el orden, la moralidad, la jerarquía y, como veremos, en la «violencia» como último recurso. Esta metafísica surge con claridad mayor aún, si esto es posible, en el posterior análisis parsonsiano del poder.

La problemática del poder

En 1961 y 1962, Parsons se dedicó por primera vez a examinar de manera totalmente sistemática la cuestión de la violencia y el poder, estimulado, al parecer, por una convención reunida para analizar la guerrilla y la guerra antisubversiva. Pareció entonces que las «responsabilidades» norteamericanas en el exterior conducirían a Parsons a interesarse de nuevo por el poder, eliminando el carácter residual que este problema tiene en su teoría. Como veremos, sin embargo, no sucedió nada de esto.

Este nuevo análisis del poder giró alrededor de un examen detallado y, en verdad, complejo del «sistema político como subsistema societal teóricamente paralelo al económico»,[19] en el cual: 1) presumiblemente se utilizan supuestas características de la economía como base para elaborar una teoría del poder; 2) se considera al poder en el sistema político como análogo al dinero en el económico; y donde, por consiguiente, 3) se contempla al poder como un medio generalizado de intercambio en el sistema político, es decir, «como un medio de circulación», y, por lo tanto, 4) el núcleo de la cuestión no reside en *quién* tiene el

19 T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967, pág. 297.

poder y cuánto poder tiene con respecto a otros, ni en las *consecuencias* de tales diferencias de poder, sino que 5) el poder, como el dinero, es considerado como un «insumo» (*input*) que puede ser combinado con otros elementos para producir ciertos tipos de «productos» (*outputs*) útiles para el sistema en su conjunto.

Parsons define ahora el poder como una «capacidad generalizada de asegurar el cumplimiento de las obligaciones mediante unidades en un sistema de organización colectiva, en el cual las obligaciones están legitimadas por su relación con las metas colectivas y donde, en caso de negativa, se presume que su cumplimiento será impuesto por medio de sanciones situacionales negativas».[20] Por cuanto puedo discernir, el requisito de que el poder, para serlo, debe estar «generalizado» se desprende simplemente de la analogía con el dinero; de todos modos —al igual que las otras inferencias que extrae de esta analogía— no da lugar a ninguna consecuencia teórica significativa u original. Esta insistencia en la legitimidad es, por otra parte, típica del permanente énfasis que pone Parsons en la importancia integradora de la moralidad, y no deriva de la analogía con la economía o con el dinero.

Parsons destaca que «obtener la satisfacción de un deseo (...) simplemente por la amenaza de una fuerza superior, no es ejercitar el poder». Por consiguiente, el examen sistemático parsonsiano del poder no se refiere, en realidad, a todas las formas de poder, sino, a lo sumo, a un tipo sólo: el «sistema de poder institucionalizado» que asegura el cumplimiento de *obligaciones* juzgadas como *legítimas* en razón de su presunta contribución a las metas colectivas. En síntesis, Parsons se ocupa ante todo del poder sancionado *moralmente*, y no del poder tal como lo han entendido, por lo común, la mayoría de los especialistas en ciencias políticas y sociólogos

En verdad, el mismo Parsons admite que «la mayoría de los teóricos políticos trazarían la línea divisoria en otro lugar»,[21] porque *ellos* consideran las amenazas de una fuerza superior como ejercicio de poder. Parsons podría haber agregado, en honor a la verdad, que ahora no solo discrepa de otros teóricos sino también de su propia posición anterior sobre la índole del poder. En efecto, en su artículo de 1940 había declarado expresamente que «una persona posee poder sólo en la medida en que su capacidad de influir en otros y de ganar u obtener posesiones *no se halla institucionalmente sancionada*».[22] En 1962, en realidad, Parsons optó por referirse a otra cosa, a algo diferente de aquello que la mayoría de los teóricos sociales consideran como poder. Podríamos decir que decidió limitarse a examinar el «poder del orden instituido», el poder utilizado en, por y para los sistemas sociales vigentes y las élites establecidas.

Parsons podría aducir que su concepción idiosincrásica del poder debe ser evaluada en términos de las consecuencias teóricas que permite extraer. A mi juicio todo su análisis del poder, con su repetida analogía central con el dinero, produce consecuencias en absoluto carentes de toda significación intelectual. Así, por ejemplo, Parsons con-

20 *Ibid.*, pág. 308.
21 *Ibid.*
22 T. Parsons, *Essays* ..., *op. cit.*, pág. 172. (Las bastardillas son mías.)

cluye —basándose en dicha analogía— que la «violencia» tiene la misma relación con el poder que el patrón oro con el dinero, que la violencia es una reserva a la cual puede recurrir el sistema cuando fracasan otras medidas. En suma, el factor disuasivo final, el último recurso en un «momento decisivo». Tan complejo examen y analogía no parecen justificados por esta trivialidad, ni por las otras que propone. Parsons nos dice, por ejemplo, que «el peligro de guerra es endémico en las relaciones no institucionalizadas entre colectividades territorialmente organizadas».[23] En otras palabras, entre Estados soberanos existe siempre un peligro de guerra. En un espíritu igualmente instructivo, Parsons señala que no es la posesión de armas o la amenaza de su uso la «principal "causa" de la guerra». Ningún parto de los montes teóricos produjo nunca ratones más diminutos e insignificantes.

Lo engañoso e inútil de la analogía parsonsiana con el dinero se evidencia en el hecho de que su concepción de la violencia como «último recurso» fue formulada ya en 1941 y totalmente al margen de aquella: aunque «la violencia no es el único medio ni, en general, el más importante o efectivo para controlar a otros, es, en ciertas circunstancias, el último recurso».[24] Los problemas realmente significativos respecto de la violencia, a saber, quién tiene acceso habitual a ella y en representación de qué intereses, siguen sin ser examinados tanto en la versión inicial como en la posterior de la teoría de Parsons.

Volviendo, sin embargo, a la teoría misma, recordemos que la legitimidad es un elemento intrínseco de la concepción parsonsiana del poder: «la amenaza de medidas coactivas o compulsivas, no legitimadas ni justificadas, no puede ser adecuadamente denominada uso del poder, sino que es el caso límite en el que el poder (...) se funde con una instrumentalidad intrínseca destinada a obtener la satisfacción de los deseos, más que de las obligaciones».[25] Aquí, Parsons reacciona primordialmente ante la división entre poder y moralidad negando o minimizando su significación y su realidad; apartándola del centro de su atención para observarla sólo de manera ocasional.

El caso normal es, para Parsons, aquel en que el empleo de coacción está justificado, con lo cual proporciona una vívida demostración de cómo es posible estar en lo correcto en el plano empírico e incurrir en el absurdo en el plano intelectual. Parsons tiene razón empíricamente, en cuanto a que hasta las más brutales aplicaciones de la coacción suelen ser *consideradas* justificadas por quienes las cometen. La invasión de Europa y la matanza de judíos que llevaron a cabo los nazis fue, por cierto, justificada... por los *nazis*. Sin embargo, la posición de Parsons es intelectualmente absurda, porque no especifica *quién* debe considerar justificada la coacción, para que se la pueda definir como el «verdadero» modelo parsonsiano 1962 de poder. Dado que prácticamente todos consideran justificado su propio uso de la coacción, esta y la compulsión puras serán por cierto escasas: todo será «poder». Aunque advierte que el poder proporciona los medios para

23 T. Parsons, *Sociological Theory...*, *op. cit.*, pág. 316.
24 T. Parsons, *Essays...*, *op. cit.*, pág. 50.
25 T. Parsons, *Sociological Theory...*, *op. cit.*, pág. 331.

adquirir legitimidad, Parsons no comprende que esto no implica simplemente el acceso a organismos «santificadores» y mucho menos la posibilidad de exigir obediencia sobre fundamentos que otros consideren como independientemente válidos y admitan de manera normal. No advierte que, en un sentido literal, la coacción, la violencia, la fuerza y todas las formas de poderío *crean un derecho*. No comprende que el poderío origina su propia legitimación, y no es meramente «intercambiado» por ella de manera voluntaria.

A quienes obedecen porque tienen miedo no les gusta creerse timoratos o cobardes; en un intento de preservar una idea decorosa de sí mismos, los temerosos suelen hallar maneras ingeniosas de definir como legítima casi cualquier exigencia que se les formule. De modo equivalente, a quienes exigen obediencia a menudo les disgusta verse oprimiendo cobardemente a los débiles; para mantener una idea decorosa de sí mismos, emplean todos los recursos a su alcance con el fin de convencer a otros de que su brutalidad está justificada. La legitimidad, en síntesis, puede nacer de una tácita alianza y un trueque entre el criminal y su víctima: esta oculta su *impotencia* reconociendo la legitimidad de las exigencias que se le formulan, mientras el criminal disimula su brutalidad obligando a su víctima a que la admita. Así se logra un equilibrio entre poder y moralidad. Con esto no se niega a los factores morales una autonomía potencialmente significativa; se trata simplemente de insistir en la naturaleza totalmente recíproca de sus relaciones con el poder. Al igual que cualquier otro tipo de conducta, el juicio que atribuye legitimidad a algo puede ser impuesto y recompensado por la situación.

A menudo, aunque no siempre, el poder será definido como legítimo por quienes sufren sus aspectos más brutales, porque la sensación de una mala integración de poder y moralidad genera ansiedad y, a su vez, un impulso a reducir las disonancias. El abismo de lo absurdo debe ser cerrado. Precisamente por la extrema brutalidad que puede alcanzar el poder, los hombres se esfuerzan por creerlo relacionado con la moral. Sin embargo, limitarse a definir como legítimo el poder, tal como lo hace Parsons, es un acto de licencia conceptual tan fútil como estéril. La ampliación parsonsiana del ámbito soberano de la moralidad es una forma invertida de maquiavelismo. Es un indicio más de que el teórico vive en el mismo mundo restrictivo que aquellos sobre quienes teoriza, y comparte su necesidad de reducir la disonancia entre poder y moralidad.

Podría parecer que en las formulaciones anteriores me refiero únicamente a la manera en que la amenaza *extrema*, el «último recurso» de la violencia, engendra una disposición a la obediencia, racionalizada en otros términos más morales. Sin embargo, no solo cuando el poder es brutal ni cuando se dispone a expresarse como violencia se siente su presencia en las relaciones sociales y genera motivaciones para la obediencia *voluntaria*. También puede existir en silencio, podríamos decir, y es plenamente real aun en los niveles inferiores de intensidad. Hace sentir su presencia de manera constante, bajo la «legitimidad» y todos los motivos morales para la obediencia, y junto a ellos. En algunas formulaciones, Parsons —como muchos otros sociólogos— parece considerar el poder y la «autoridad», o el poder

moralmente legitimado, de dos maneras: o bien como dos *etapas* diferentes de una evolución en la cual, por ejemplo, el poder aparece como la forma degenerada o inmadura de la autoridad; o bien como dos formas alternativas en que una persona o grupo puede estructurar la conducta de los demás. En ambos casos se las considera mutuamente excluyentes, o sea que cuando una de ellas existe, no existe la otra.

Esta imagen es engañosa. Surge en gran medida porque poder y autoridad son observados desde el punto de vista de los estratos superiores, de «los que mandan». De haberse adoptado el punto de vista de los *subordinados* en el mundo social lo más probable es que el poder y la autoridad se presentaran como estructuras duales, *simultáneamente* presentes, en una sutil y continua interacción. En resumen, el poder no existe simplemente cuando la autoridad se derrumba o antes de que esta haya podido madurar. Existe como un factor en las vidas de los subordinados, que moldea su conducta y sus creencias en todo momento de sus relaciones con los de arriba. De manera continua, las actitudes hacia sus superiores son influenciadas por el *conocimiento*, a veces focal y a veces solo subsidiario, de que aquellos pueden dar o quitar a voluntad cosas que los hombres desean intensamente —con independencia de su acuerdo o consentimiento— y de que fundamentales gratificaciones dependen de lo que asignen y decidan sus superiores. La mera posibilidad de los poderosos de hacer esto, al margen de su *derecho* a hacerlo, constituye un elemento independiente y constante en las actitudes serviles que los subordinados suelen elaborar hacia sus superiores. Legitimidad y «autoridad» nunca eliminan el poder; simplemente apartan la atención de él, lo hacen latente. ¿Cómo podría la «autoridad» eliminar el poder, cuando aquella no es una simple «legitimidad» en el vacío, sino la legitimidad del *poder*?

Un extremo despliegue del poder, o el «último recurso» de la violencia, aun cuando esté dirigido contra otros —y, en verdad, contra otros de quienes podemos creer que lo «merecen»— sirven como recordatorios simbólicos de que el poder está continuamente presente en las vidas de todos. El linchamiento ocasional de un negro, el despido ocasional de un empleado, la ocasional cólera paterna contra el niño, el ocasional puñetazo en la nariz, son todos actos —por ocasionales que sean y aunque estén dirigidos contra otro— que recuerdan a los hombres la existencia de límites. La aplicación del «último recurso» es el símbolo de una *presencia continua*; el leve ejercicio cotidiano del poder es una disuasiva advertencia sobre la disponibilidad de recursos definitivos extraordinarios.

Aunque con frecuencia su análisis es utópico, el examen que Parsons lleva a cabo sobre el poder y la violencia amenaza por momentos con volverse casi realista. Advierte, por ejemplo, que hasta el poder institucionalizado tiene sus límites y puntos vulnerables. Así, observa que las obligaciones del poder, como las deudas de un banquero, son siempre mayores que las que puede cumplir en cualquier momento dado. Y agrega que si las exigencias planteadas al poder son demasiado rápidas, puede volverse «insolvente». Pero esta es una advertencia, no solo de que el poder puede desplomarse, sino también de que puede ser terrible. «Al extremo del camino —previene Parsons—

acecha el recurso a la violencia en interés de aquello que determinados grupos consideran como sus derechos».[26] Esto equivale a decir que, si se lo presiona con demasiada rapidez e insistencia, el sistema puede ahogar en sangre a quienes insistan en exigir sus derechos. Es presumible, por consiguiente, que los reclamantes deben buscar justicia lenta y gradualmente, so pena de incurrir en la cólera de los poderosos, que apelarían a medidas «extremas».

Es notable que Parsons se refiera a «aquellos que determinados grupos consideran como sus derechos» solamente aquí, con respecto al recurso extremo a la violencia, pero no en cuanto al ejercicio cotidiano del poder. En efecto, si se aplicara este enfoque relativista, al ejercicio rutinario, institucionalizado, del poder, querría decir que este contiene intrínsecamente un tendencioso autointerés. Y esto sería en esencia incompatible con la concepción parsonsiana ideológicamente compulsiva del poder como algo que sirve en forma desinteresada para alcanzar metas, no unilaterales, sino *colectivas*.

Al sostener que quienes exigen que el «poder» cumpla sus obligaciones legítimas «con demasiada rapidez» pueden destruir el sistema de poder, Parsons presupone de manera tácita que normalmente aquel fracasa en el cumplimiento de algunas de sus obligaciones, o no intenta cumplirlas. Esto, sin duda, implica que el poder está habitualmente en mora con respecto a sus obligaciones morales. Lo cual, a su vez, implica que entre el poder y la ética, lejos de existir un mutuo ajuste, se produce por lo común cierta tensión. Sin embargo, Parsons no hace explícita esta implicación porque contradice su tesis básica acerca del carácter coextenso del poder y la moralidad.

Una vez situadas en el centro las fallas morales del poder, se plantea inevitablemente la pregunta siguiente: *¿De quiénes* son los reclamos legítimos que se satisfacen, y de quiénes los que se ignoran? ¿Deberá presuponerse que las fallas morales del poder son *fortuitas* y relacionadas con todos los actores de un sistema social, o que de algún modo están sistematizadas y parcializadas? Parsons se ve obligado a sostener inflexiblemente que son fortuitas y asistemáticas. En otras palabras, a afirmar que las probabilidades de que el poder desatienda reclamos o derechos legítimos de los actores no dependen en absoluto de la situación que estos ocupan en el sistema social, ni de su poder en sí. Si admitiera que las fallas morales del poder se relacionan precisamente con el poder de que dispone la gente, se derrumbaría en forma total su concepción fundamental del poder como servidor desinteresado de intereses *colectivos*, no unilaterales. Por ende, aquí debe detenerse, y se detiene, el realismo de Parsons.

Parsons se ve obligado a pasar por alto que la posesión misma de poder permite a algunos *faltar* a sus obligaciones morales; que la carencia de poder obliga a otros a aceptar menos de lo que legítimamente podrían reclamar, y que esta misma falla de la moralidad se establece como algo *habitual* sobre la base de la distribución del poder. En síntesis, lo que Parsons debe ignorar es lo que yo denomino «represión normalizada».

Todo sistema social implica cierto grado de incumplimiento de los re-

26 *Ibid.*, pág. 288.

quisitos de su código moral. Existe siempre alguna amplitud en lo que se considera como la conformidad aceptable con los requisitos de cualquier valor moral; pero esto varía mucho, según que quienes juzguen este cumplimiento sean los que lo dan o los que lo reciben, y según su mutua relación de poder. Una de las razones de esta disparidad universal entre principios morales y prácticas habituales es que a menudo quienes proclaman un valor moral no creen ni creyeron nunca en él, al menos de la manera generalizada en que llegó a ser formulado públicamente. Con frecuencia, los hombres no experimentan culpa ni vergüenza por hacer menos de lo que un valor moral exige, porque jamás se comprometieron a todo lo que él prescribe. Los valores tienen una constante propensión a debilitarse en la práctica, porque la gente se ve a menudo inducida a formular promesas que no quiere cumplir y que quizá nunca pensó cumplir. Esta disparidad entre valores y «deseos» conduce a un abismo entre el principio y la práctica, que con el tiempo logran una especie de equilibrio en la costumbre y el uso. Se socializa a los jóvenes de manera que *esperen* que eso suceda. Se les dice que exigir un total cumplimiento es imprácticó, irrealista e ingenuo.

Sin embargo, no todos pueden faltar con igual impunidad a sus obligaciones morales. Algunos pagan más que otros por ello. Unos son ahorcados por robar un ganso de las tierras públicas; otros roban las tierras públicas, por las que se pasea el ganso, sin ser castigados. Si bien un conjunto de valores morales puede ser compartido, los hombres no están igualmente interesados en todos los valores morales, y el poder de imponer normas morales nunca está distribuido de manera equitativa. En gran medida, el nivel en el cual llega a estabilizarse la deficiencia moral está determinado por el *poder* relativo de los grupos participantes. Los más poderosos, en consecuencia, quieren y pueden *institucionalizar* el cumplimiento del código moral en niveles beneficiosos para ellos y más costosos para los que tienen menos poder. El poder es, entre otras cosas, precisamente esta capacidad de imponer las propias exigencias morales. De tal modo, los poderosos pueden *convencionalizar* sus fallas morales. Al hacerse habituales y previstas sus deficiencias morales, esto mismo pasa a ser otra justificación para dar al grupo subordinado menos de lo que podría teóricamente reclamar según los valores comunes del grupo. Se convierte, en síntesis, en una «represión normalizada».

Si la moralidad parece coextensa con el poder, no es solo porque este influye sobre los *niveles* en que se convencionaliza la conformidad con los valores morales, sino también porque puede realmente moldear la definición de *qué* es moral (y, en verdad, de qué es «real»). En efecto, en cualquier caso concreto, lo moral es a menudo incierto, con frecuencia discutido e invariablemente resuelto en una situación en la cual algunos tienen más poder que otros. Quienes tienen más poder ejercen, por lo tanto, una influencia mayor en la determinación de la regla moral que debe aplicarse y en lo que significa una regla en un caso dado. Ellos, en otras palabras, definen lo que es moral. Por ende, la moralidad se adecua al poder, porque los poderosos pueden, como Procusto, moldearla. Aunque no confeccionen el código moral en todos sus detalles, pueden cortarlo y reformarlo a su medida.

El completamiento de la sociedad norteamericana: la importancia de ser rico

En una sociedad con valores democráticos, donde el principio es «un voto por persona» y donde se sostiene que la recompensa recibida por cada uno debe depender de su contribución, la posición del «rico» es anómala. Puesto que está en conflicto con los valores públicamente proclamados, su poder y privilegios excepcionales deben ser disimulados. Por ello suele representarse una comedia pública en la cual todos actúan como si no hubiera más que personas de «clase media», y la circunstancia de ser rico es tratada como si no tuviera ninguna consecuencia especial. Ser «rico», entonces, se convierte con frecuencia en una identidad latente.

La importancia de ser rico desaparece en gran medida en el mito parsonsiano de los derechos políticos. Nos dice que «en los más vastos y más diferenciados sistemas (...) las más "avanzadas" sociedades nacionales, el elemento del poder ha sido sistemáticamente neutralizado mediante el recurso de los derechos políticos»; y agrega que «el mismo principio básico de un voto por persona se halla institucionalizado en un gran número de asociaciones voluntarias». Además, «la igualdad de poder mediante los derechos políticos es empíricamente tan grande que la cuestión de cuáles son sus bases en la estructura de los sistemas sociales es un problema fundamental».[27] Es característico de su moralismo que Parsons encuentre estas bases en un principio valorativo, el universalismo, que supone tratar de igual manera a quienes poseen iguales méritos o deméritos. También es característico que no mencione ninguno de los muchos y enconados combates que fueron librados desde el cartismo en adelante, para extender los derechos políticos a la clase obrera, a las mujeres, a los negros, ni cómo estos solo fueron obtenidos contra la más acerba resistencia de los adinerados y de los prejuiciosos. Con frecuencia y misteriosamente, los principios valorativos universalistas de los ricos no los han llevado a cumplir voluntariamente el principio de «un voto por persona».

Es asimismo bastante típico que Parsons no mencione en ningún momento que el hecho de que este principio esté «institucionalizado en muchas asociaciones voluntarias» no ha impedido que prácticamente todas ellas hayan sido dirigidas por oligarquías. En su ensayo sobre el poder, Parsons bien podría haber comenzado preguntando: «¿Quién lee ahora a Robert Michels?». En opinión de Parsons, solo vale la pena mencionar la importancia empírica del *principio* de igualdad, no su continua y habitual *violación* en la práctica común. El que en los países «adelantados» los hombres posean derechos políticos al nacer, pero vivan en todas partes sometidos a oligarquías, no lo inquieta ni desconcierta mucho.

Conviene observar que a mediados de la década de 1940 y durante la de 1950 el problema de la oligarquía, o sea del gobierno de pocos, fue muy discutido entre los sociólogos interesados por el análisis de las organizaciones y la sociología política, por ejemplo, Philip Selznick, S. M. Lipset y yo. En buena parte, la controversia giró alrededor de

27 *Ibid.*, pág. 324.

la formulación de la «ley de hierro» de Michels, que considera la oligarquía como una consecuencia inevitable, aunque tal vez «imprevista», de imperativos internos de las organizaciones. La disyuntiva, en cierta medida, residía en una cuestión de pesimismo u optimismo respecto de la posibilidad de un cambio social que tuviera éxito en un sentido democrático y por medios democráticos. Los partidarios de Michels, por supuesto, eran pesimistas, y algunos de nosotros se oponían a ellos principalmente porque parecían descartar el cambio democrático. El pesimismo michelsiano con respecto a las oligarquías era entonces habitual entre los socialistas desengañados con la Unión Soviética y, en un plano más general, hostiles hacia quienes alentaban esperanzas de cambio social que ellos consideraban «utópicas» e irreales. El desacuerdo tendía a concentrarse en las causas de la oligarquía. Se enfrentaban quienes destacaban sus orígenes en características comunes a todas las organizaciones y que, por ende, eran más bien pesimistas, contra quienes considerábamos a las oligarquías más susceptibles de algún tipo de control y remedio, en parte porque nos inclinábamos por subrayar sus orígenes históricos. Sin embargo, nunca discrepamos en cuanto a los datos, o al menos aceptábamos en común el hecho de que la mayoría de las organizaciones eran, en verdad, oligárquicas.

Pero en la década de 1960 disminuyó entre los sociólogos el interés por la oligarquía; ahora el pesimismo y, en realidad, la preocupación por ella son escasos, ya sea como problema político o como problema teórico. Nadie tampoco ha manifestado creer que los hechos se hayan modificado y que las organizaciones se estén volviendo democráticas. Lo que ha sucedido es que para la mayoría de los sociólogos el problema de la oligarquía simplemente ha dejado de tener resonancias valorativas. Se ha producido una *adaptación* intelectual a la existencia de las oligarquías, la cual, en gran medida, adopta la forma de la indiferencia.

El anterior período de pesimismo respecto de la oligarquía trajo consigo una crítica del poder, y una generalizada desconfianza hacia él; puso de relieve el uso egoísta y unilateral del poder por parte de los funcionarios de cualquier ideología. La teoría michelsiana de la oligarquía expresó entonces armónicamente los sentimientos de jóvenes socialistas que iniciaban su carrera como sociólogos pero que aún estaban lejos de los centros de poder de la sociología y, al mismo tiempo, criticaban la alternativa soviética. El recelo general contra el poder —convalidado por la teoría de Michels— encontraba afinidad en quienes se hallaban empeñados en hacerse una carrera, y cuyos esfuerzos podían verse dificultados o definitivamente obstaculizados por su participación en cualquier «movimiento» reformador. (En verdad, todavía recuerdo una carta recibida a mediados de la década de 1940, en la cual un destacado criminólogo norteamericano me disuadía de solicitar un puesto en su Departamento porque me tenía señalado como «reformador social».) Si la anterior preocupación por el problema de la oligarquía derivaba, en parte, de que resultaba afín a un ejército profesional en ascenso, la indiferencia de que hoy es objeto forma parte de la ideología de un sector, ya bien establecido. La concepción actual del poder como un recurso destinado a cumplir me-

tas colectivas o públicas, y no las ambiciones egoístas de los funcionarios, refleja el acceso de los sociólogos a los centros de poder vigentes y su comodidad en ellos, proceso que ha sido muy acelerado por las esplendideces del Estado Benefactor. Por cuanto sé, no obstante, la situación sigue siendo la misma, sin que nadie la haya puesto en tela de juicio: prácticamente todas las organizaciones son oligárquicas.

Si se admitiera seriamente el predominio de la oligarquía en las asociaciones modernas, el problema, por supuesto, tendría que ser trasladado al nivel del sistema político en su conjunto. Entonces, nadie que tuviera una pizca de curiosidad empírica podría dejar de preguntarse cómo es posible que quien posee un millón de dólares se contente con que su voto no pese más que el de quien vive de la beneficencia pública, sobre todo teniendo en cuenta que este podría votar para que se aplicaran impuestos a la fortuna del primero. Parsons contestaría, supongo, que los ricos, imbuidos de principios valorativos universalistas, aceptan las consecuencias «estrictamente obligatorias» de la igualdad de derechos políticos. Por consiguiente, los «ricos» no son mencionados de manera especial —en verdad, apenas lo son en general— en el vasto y complejo examen parsonsiano del poder. Simplemente, no aparecen: la sociología política de Parsons los mantiene invisibles. Los ricos son, en verdad, una «identidad» muy «latente», tan embarazosa para la esotérica teoría sociológica de Parsons como para la vulgar ideología política que aquella representa. Al igual que Ernest Hemingway, Parsons cree que los ricos son como todo el mundo, con respecto al sistema de poder de las naciones adelantadas: han sido «sistemáticamente igualados».

Por mi parte, estoy seguro de que a este respecto quien tenía razón no era Hemingway, sino F. Scott Fitzgerald: los ricos *son* diferentes; no son simplemente iguales a los demás. No están, por cierto, dispuestos a limitar su poder político al que les ofrece el principio de «un voto por persona», ni tienen por qué hacerlo. La «ampliación» de los derechos políticos ha significado que los ricos siguen ejerciendo el poder, mucho más allá de sus votos y de su número, principalmente por medios *no* parlamentarios y *no* electorales, tal como lo han hecho siempre.

Los ricos ejercen poder, inclusive poder político, aunque no mediante votaciones ni siendo elegidos para ocupar cargos. Lo hacen de estas maneras: principalmente controlando las grandes fundaciones, con sus estudios y conferencias destinados a modelar políticas, y su apoyo a las universidades; por medio de toda una variedad de asociaciones, consejos y comités nacionales entrelazados que actúan como grupos de presión legislativos e influyen sobre la opinión pública; participando en la regencia de las grandes universidades; influyendo sobre los periódicos, revistas y cadenas de televisión importantes, ya sea mediante la publicidad o como propietarios directos, con lo cual —como observó una vez Morris Janowitz— establecen «los límites dentro de los cuales se discuten públicamente las cuestiones controvertidas»; por medio de una vasta y desproporcionada participación en la rama ejecutiva del gobierno, sus contribuciones financieras a partidos políticos y su ocupación de los principales cargos diplomáticos; y con-

trolando las más importantes empresas jurídicas, de relaciones públicas y de publicidad. Admitiendo que estas observaciones no son en modo alguno tan originales como aquella de Parsons, según la cual la violencia es un instrumento de último recurso, nos acercan, sin embargo, a los más importantes problemas en el análisis del sistema de clases de una sociedad empresarial, y nos ayudan a comprender ciertas dificultades fundamentales del enfoque parsonsiano.

En su artículo de 1940 sobre la estratificación, Parsons insiste en que la riqueza es solo secundariamente un *criterio* del status; es decir, que la aprobación o el prestigio provienen principalmente, no de ser rico, sino de que la riqueza tiene una «significación primaria (...) como símbolo de logro». En otras palabras, Parsons sostiene que una sociedad capitalista destaca el valor del logro y, por consiguiente, proporciona riqueza como reconocimiento del logro y, en verdad, en *proporción* a él. Podríamos habernos detenido un momento para preguntarnos por qué motivo, y en razón de qué, una sociedad tan intensamente preocupada por lo pecuniario se resiste tanto a conceder aprobación o prestigio por el simple y único factor de la riqueza. ¿Por qué no honra abiertamente a los ricos con la misma franqueza con que la Grecia antigua concedía prestigio por meras proezas físicas en la guerra? Aunque Parsons oculta la medida en que la simple riqueza ha sido siempre, de hecho, una base para otorgar prestigio, creo que tiene razón al señalar que esto se hace con cierto embarazo. Los «ricos» son, en parte, una identidad latente. El uso de la riqueza como criterio de status no es tan franco y fácil como podría preverse en una sociedad empresarial como la nuestra.

Esto se relaciona esencialmente con el hecho de que la riqueza misma, y, en particular, las diferencias de riqueza, siempre han *necesitado* justificarse y legitimarse, incluso en una sociedad pecuniaria y de clase media. Aun en una sociedad de este tipo suelen aparecer personas interesadas por saber qué es lo que da a los ricos *derechos* a su riqueza. Tradicionalmente, la respuesta de la clase media es que esta se basa en sus talentos y logros individuales. A esto se refiere Parsons cuando señala que la riqueza «debe su lugar como criterio de status principalmente a que es un efecto del éxito comercial».[28] Esta ha sido, en todo caso, la ideología fundamental de la clase media.

Sin embargo, Parsons reconoce también la existencia de cierto factor que «complica» las cosas: el de la «propiedad heredada». Como consecuencia, debe admitir que la riqueza «obtiene cierta independencia, que permite a su poseedor exigir cierto status y conseguir que se le reconozca, haya obtenido o no el correspondiente logro aprobado».[29] Pero si la riqueza, como afirma Parsons, debe su importancia como criterio de status a su relación con los logros, ¿por qué tiene que aceptarse una exigencia de status sobre la única base de la riqueza heredada?

En su intento de explicar esta paradoja, Parsons debe abandonar sus premisas fundamentales, lo cual, siendo funcionalista, debería conducirlo, por lo común, a investigar las contribuciones que determinada

28 T. Parsons, *Essays* . . . , *op. cit.*, pág. 179.
29 *Ibid.*

práctica aporta en ese momento al sistema social. En este caso, en cambio, invoca una explicación *pre*funcionalista para la costumbre de honrar la riqueza no relacionada con realizaciones, a la cual caracteriza como una «tradición» residual. Sostiene así que «en nuestra sociedad (. . .) existe una tradición de respeto por el abolengo y la riqueza heredada que nunca se ha extinguido totalmente». Pero, *¿por qué* persiste esta tradición? En particular, *¿cómo* puede persistir, si contradice de manera tan flagrante los valores predominantes de la sociedad, los cuales, por ser «universalistas» y orientados hacia los logros, exigen que todas las recompensas sean proporcionales a logros específicos?

La respuesta, por supuesto, es que el respeto por la riqueza heredada y el otorgamiento de status basado en ella no es una anomalía de las sociedades capitalistas, sino que es, por el contrario, compatible con su esquema institucionalizado de propiedad y herencia, esquema al cual sustenta.

La herencia de riqueza es inherente al sistema de propiedad privada característico del capitalismo. Siguiendo el principio de que es mejor ser adinerado y estar seguro que ser muy adinerado y estar inseguro, los ricos se han avenido a los impuestos graduales y al universalismo de los valores relacionados con los logros. Ceden y hacen concesiones, pero no hasta el punto de comprometer su existencia. Para contar con cierta estabilidad y legitimidad, un sistema capitalista debe conquistar cierto grado de aceptación para el principio que le es propio: el de que algunos tienen *derecho* a algo por nada, a la aprobación y el prestigio por su mera riqueza. El sistema debe movilizar todos los recursos de que dispone para impedir que se viole ese principio y garantizar su aceptación.

Pero este principio contradice el criterio del universalismo y de los logros. Cómo y por qué es posible esto, constituye un problema secundario. Lo primero y más importante es advertir que la contradicción *existe*. Y esto, con la implicación básica que trae aparejada, es lo que Parsons procura desesperadamente evitar. Trata de impedir que se advierta que la propiedad de la clase media es ilegítima desde el punto de vista de importantes valores de dicha clase, ya que esto implicaría que la sociedad de clase media contiene una contradicción fundamental entre su sistema de propiedad y sus valores culturales, que produce intrínsecamente la inestabilidad de su sistema social y socava su código moral. Al destacar la importancia de la moral para la estabilidad de una sociedad, Parsons se encuentra atrapado en la contradicción de sostener que la sociedad contemporánea es fundamentalmente sana, aunque su sistema de propiedad esté en desacuerdo con su propio código moral.

Parsons arguye tautológicamente que las posesiones o recursos están ópticamente asignados cuando se los entrega a quienes pueden utilizarlos de la manera más efectiva dentro del sistema y para los valores que le son pertinentes. Luego transforma esto en la formulación según la cual las diferencias de recursos (posesiones) son *posteriores* y correspondientes a diferencias en las contribuciones que *hace* la gente al funcionamiento del sistema, de modo que «el orden jerárquico de control de recursos debe tender a corresponder al orden jerárquico de

evaluación de la función-unidad en el sistema».[30] En suma, posesiones y prestigio deben corresponderse, y se corresponden, ya que unas y otro se otorgan a esos pocos individuos competentes para que los utilicen en beneficio del sistema social en su conjunto. «Toda falla en dicha correspondencia», nos tranquiliza Parsons, no es sino un «factor inquietante en la situación».[31]

Pero, en un examen más detallado, este trivial «factor inquietante» resulta ser nada menos que la propiedad privada y la herencia. Sin embargo, Parsons está simplemente imposibilitado de advertir esto en toda su importancia, ni mucho menos, pues sostiene de manera expresa que «una condición de la estabilidad de un sistema [social] es que el sistema de recompensas tienda a seguir el mismo orden jerárquico que la evaluación directa de unidades en términos de sus cualidades y desempeños».[32] En otras palabras, Parsons sostiene que la estabilidad de un sistema social depende «del principio (. . .) de la recompensa en proporción al "mérito" ».[33] (Lo cual, por supuesto, es exactamente lo que sostenía Platón: que la estabilidad de una sociedad depende de que se haga «justicia», en el sentido de dar a cada uno lo que le corresponde.) Pero, puesto que —como Parsons también reconoce— «el control de las posesiones se correlaciona inevitablemente con un elevado status»,[34] quienes tienen posesiones siguen obteniendo recompensas, las hayan ganado o no, y esto es así en tanto mayor grado cuanto que las posesiones mismas son heredadas, no ganadas. El moderno proceso que separa la propiedad de la administración en las corporaciones agudiza el problema de la legitimidad de los ricos. Además, con el desarrollo de compañías fideicomisarias, que invierten los bienes heredados (ayudando a eludir los impuestos a la herencia), los ricos pueden ahora seguir siéndolo y hasta aumentar su riqueza sin tener que administrar empresas productoras ni inversoras. Entonces, los ricos continúan recibiendo retribuciones sin necesidad de mover un dedo ni de poner en actividad una sola célula de su cerebro, y sin correspondencia alguna con sus contribuciones o sus «méritos». Según los propios supuestos de Parsons, pues, una sociedad empresarial no puede satisfacer los requisitos de un sistema social estable, tal como el mismo lo ha esbozado.

Como veremos más adelante, Parsons admite sin vacilar que nuestro sistema *familiar* —en el cual los hijos comparten y heredan los beneficios de sus padres sin haberlos ganado— viola el universalismo. Reconoce que «mantener un sistema familiar que funcione, aunque sea como el nuestro, es incompatible con una completa "igualdad de oportunidades" ». Pero también esta admisión está ideológicamente deformada, ya que el actual sistema familiar es incompatible con cualquier cosa que se asemeje siquiera remotamente a la igualdad, sin hablar ya de una igualdad y oportunidad «completas». La referencia a la igualdad «completa» sirve simplemente para que la disparidad existente entre ambas parezca inevitable, y la exigencia de reducir tal disparidad,

30 R. Bendix y S. M. Lipset, *Class . . . , op. cit.*, pág. 104.
31 *Ibid.*
32 T. Parsons, *Essays . . . , op. cit.*, pág. 105.
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*, pág. 109.

impracticablemente idealista. Sin embargo, aunque admite la incompatibilidad entre familia y código moral, Parsons no puede admitir la misma contradicción entre propiedad privada y código moral. La cuestión reside, por supuesto, en que Parsons no está polemizando con Platón —que fue el primero en advertir todas las implicaciones de la contradicción entre sistema familiar y propiedad privada— sino con Marx, y si admitiera la contradicción entre propiedad y código moral su posición quedaría debilitada.

El dilema fundamental que enfrenta Parsons es que *el capitalismo no satisface los requisitos de un sistema social estable* tal como él mismo los ha formulado. En efecto, ¿cómo es posible mantener una mutua conformidad voluntaria con el código moral sobre el cual, según Parsons, se basa el equilibrio de la sociedad, cuando el código mismo es violado por el sistema de propiedad y cuando algunos gozan de una riqueza y un poder inmensos mediante propiedades con frecuencia heredadas y nunca ganadas? Cuando algunos son a tal punto más ricos y poderosos que otros, ¿no hay acaso una permanente posibilidad de que puedan ignorar y ser insensibles con relativa impunidad a las expectativas de los demás, y apartarse de ellas en lugar de satisfacerlas? Para los ricos y los poderosos, ¿no hay una continua tentación de minimizar el cumplimiento de sus obligaciones y maximizar la aplicación de sus derechos, ejerciendo así una tensión continua sobre la «complementariedad» del sistema social y aumentando sus pautas de explotación? ¿No existe en ellos una continua inclinación a racionalizar, a identificar las «necesidades» de la colectividad con los intereses creados inherentes a su situación privilegiada? Y aparte de sus intereses inmediatos, ¿los ricos y poderosos no tienden continuamente a tomar decisiones, no en función de las necesidades de la colectividad o de los requisitos de su código moral, sino para proteger su propia capacidad de influir en las decisiones *posteriores?*

Hacia una sociología de la propiedad

Sería erróneo creer que el poder diferencial y especial de los ricos deriva únicamente de la cantidad de recursos de que disponen, de lo que pueden comprar o intercambiar con ellos, o incluso de su prestigio —ganado o no— en la sociedad. El poder de los ricos se halla profundamente arraigado en la índole de la propiedad misma, en la estructura de la propiedad como institución y en su relación con los sistemas sociales. Para comprender los aspectos más importantes de los sistemas de estratificación social, es necesario explorar la naturaleza de las instituciones de la propiedad en la sociedad.

Uno de los aspectos más inquietantes, aunque característicos, de la teoría social parsonsiana, es que apenas ha sondeado de la manera más superficial el carácter de la propiedad. A este respecto, sin embargo, Parsons es un poco mejor que otros funcionalistas.[35] Así, cuando Neil

35 Una honrosa excepción la constituye W. E. Moore, *Industrial Relations and the Social Order*, ⁂ Nueva York: Macmillan, ed. rev., 1951. Véase esp. págs. 51-58 y 598-604.

Smelser emprende un breve pero sistemático análisis de la *Sociología de la vida económica*,[36] que pretende ser una obra seria y erudita, no encuentra ocasión para ofrecer ningún examen detenido de la índole de la propiedad misma. Y cuando Smelser y Parsons colaboran en su obra *Economy and Society*,[37] o cuando Parsons aborda el tema por su cuenta, el problema de la propiedad sólo es presentado de la manera más sumaria. Vale particularmente la pena observar esto porque Parsons siempre se ha presentado como un teórico sistemático y amplio, preocupado por tomar en consideración todas las variables importantes, y no limitado por definiciones estrechas y convencionales de los temas adecuadamente «sociológicos» de investigación. En las líneas siguientes, dirigiré mi atención ante todo a una forma de propiedad, la privada o poseída individualmente, y con mayor especificidad a sus implicaciones para los «sistemas sociales» como los concibe Parsons.
En la medida en que Parsons, como otros funcionalistas, aborda el análisis de la propiedad, tiende a destacar su *semejanza* con la conducta de roles sociales y a descubrir en ella los tipos de «derechos» que son inherentes a todo «rol social». Por ejemplo:

«La propiedad es un conjunto de *derechos* de posesión, entre los que se destaca el de enajenación (...) en un sistema institucional sumamente diferenciado, los *derechos* de propiedad se concentran en la evaluación de la utilidad, vale decir, en la significación económica de los objetos (...) el objeto de propiedad más importante llega a ser el haber monetario, y los objetos específicos son evaluados como haberes, o sea, en términos de su comerciabilidad potencial. Actualmente (...) los *derechos* a los haberes monetarios, las formas en que estos pueden ser legítimamente adquiridos y en que se puede disponer de ellos, las maneras en que deben ser protegidos los intereses de otras partes, han llegado a constituir el núcleo de la institución de la propiedad».[38]

En suma, se ha producido una «monetización de la propiedad». Aquí Parsons parecería referirse esencialmente a la propiedad «burguesa». Repitámoslo: lo que Parsons ha hecho es, sobre todo, interpretar la propiedad y las posesiones en términos de la teoría de rol. Así, en *Economy and Society*, él y Smelser observan que la propiedad es «la institucionalización de derechos en objetos de posesión y objetos no sociales»,[39] que son utilizados como bienes de producción o retribuciones a los factores de la producción. Sin embargo, las relaciones del «poseedor» con la cosa poseída difieren de las relaciones de rol. En otras palabras, las relaciones entre el poseedor y lo poseído no son las relaciones del ego con el álter, ni entre dos personas que desempeñan roles, porque un álter es una persona que desempeña un rol, no una cosa. Esto se reconoce en la siguiente observación penetrante: «Dicho

36 N. Smelser, *The Sociology of Economic Life*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963.
37 N. Smelser y T. Parsons, *Economy and Society*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957.
38 T. Parsons, *Sociological Theory* ..., *op. cit.*, págs. 319-20. (Las bastardillas son del autor.)
39 N. Smelser y T. Parsons, *Economy* ..., *op. cit.*, pág. 123.

de otro modo, las diferencias entre posesión y ocupación residen en el hecho de que no se espera de las cosas que interactúen de la misma manera que las personas».[40]

¿Dónde están, entonces, las características de reciprocidad y complementariedad de las relaciones sociales y estables entre el ego y el álter? Se responde a esto mediante un ejemplo doméstico. «La expresión "mi sombrero" alude no solo al hecho de que yo "tengo" un determinado sombrero y soy libre de usarlo a voluntad, sino también al hecho de que, en la mayoría de las circunstancias, se impide que otros se apoderen de mi sombrero o lo usen sin mi permiso».[41] En otras palabras, el ego, como «poseedor», tiene ciertos derechos de uso, control y enajenación sobre su sombrero (puede venderlo, darlo como limosna o legarlo en testamento a su sobrino, como Rameau); a este derecho corresponde una «restricción» sobre el álter, lo cual significa que este no puede «robarlo» o utilizarlo de ningún otro modo sin permiso de su propietario.

Es de presumir, pues, que la posesión es una relación de «rol» como cualquier otra, en cuanto implica ciertos derechos para quienes desempeñan el rol de poseedor frente a otros (no estipulados), quienes a su vez tienen obligaciones correspondientes y presuntamente complementarias hacia el poseedor. La cuestión, sin embargo, reside en si esto constituye en verdad una relación de rol o un sistema de interacción social básicamente *igual a cualquier otro*, y si un poseedor es, en realidad, un «rol» cuyos «derechos» a usar, controlar o alienar el objeto que posee son *derechos* como otros que se encuentran en las relaciones de *rol*, y, en tal caso, ¿con *quién* tiene un poseedor una relación de rol?

Advertimos inmediatamente que no se dice que «otros» estén *obligados* a no apoderarse del sombrero del señor Parsons sin su permiso, sino que se les «impide» hacerlo. ¿Se trata de un simple *lapsus*? Creo que no. Se trata de que si otros se llevan el sombrero del señor Parsons, provocan consecuencias muy especiales, y se les asigna una identidad muy determinada. Se los denuncia a la policía, se los enjuicia, y si son hallados culpables se los envía a la cárcel; se los llama «ladrones», y a su conducta, «robar».

En la mayoría de las relaciones sociales, sin embargo, esto no sucede cuando alguien deja de cumplir con sus obligaciones. Un hombre puede robar el afecto y el amor de la mujer de otro, pero ni esta ni el seductor son enviados a la cárcel. Un hombre puede socavar la autoridad de otro, violar sus obligaciones como amigo, mentir, engañar y simular, todo ello en su propio beneficio y en flagrante violación de los «derechos» de rol del otro. Por lo general, lo único que la parte perjudicada puede hacer es recurrir a sus amigos, pedir que se advierta la violación de normas elementales de decencia y buscar la protección no organizada de su comunidad inmediata. (En otras palabras, la víctima se encuentra en graves aprietos.) En el curso normal de las relaciones de rol, un hombre puede destruir todo lo hecho por otro en su vida, violando en este proceso las más sagradas obligaciones de rol,

40 *Ibid.*, pág. 113.
41 *Ibid.*, pág. 113.

sin por ello incurrir, a lo sumo, más que en desaprobación, críticas o pérdida de reputación. Pero, ¡que el cielo lo ayude si se lleva deliberadamente el sombrero de otro! Entonces se movilizará el aparato policial, se inspeccionarán las armas, se emitirán órdenes de arresto y se harán girar las llaves de las cárceles.

La propiedad, pues, parece tener algunos atributos muy notables, que no comparte en modo alguno con otros roles sociales. En particular, goza de gran facilidad para obligar al cumplimiento de la ley. En el curso normal de las cosas, la inviolabilidad de los derechos de propiedad es más celosamente vigilada y protegida por el aparato legal y estatal que cualquier otro «derecho», excepto el de la protección contra daños corporales. El empleo de la fuerza estatal para proteger la propiedad no es de ninguna manera un instrumento de «último recurso», sino un método *rutinario* de hacer cumplir la ley. Normalmente no se discute ni negocia con un ladrón, no se ruega ni exhorta; simplemente se llama a la policía. Esto quiere decir algo respecto de las prioridades que el Estado asigna a la protección de los derechos de propiedad; pero en mayor grado revela algo acerca de la naturaleza del Estado mismo.

Otra peculiaridad de la propiedad y de los derechos de propiedad distingue a los «propietarios» de los ejecutantes de roles. Quien desempeña un rol social suele hacerlo en cierta relación con otra persona que también desempeña un rol *particularizado*. El que es empleado, marido, padre o amigo, es siempre empleado *de* algún empleador, marido *de* una mujer, padre *de* un hijo, etc. El álter, la persona que desempeña el rol recíproco, aparece siempre con plena evidencia como miembro de la relación en la cual el ego desempeña algún rol y en la cual cada uno de ellos recompensa al otro por ajustarse a sus derechos. En cambio, lo característico en cuanto a los propietarios es que sus relaciones culturalmente *particularizadas* no tienen lugar con otra persona u otro individuo que desempeña un rol, sino con alguna *cosa* u objeto; se es propietario de una casa, un negocio, una patente. Esto no quiere decir que la propiedad no «implique» un propietario en alguna relación social con otras personas; pero se trata de una relación *solo* implícita. Normalmente, tal relación recibe la atención subsidiaria del propietario, en particular en lo que concierne a sus *obligaciones*, a menos que los «demás» violen lo que considera como sus derechos. Definir un objeto como la «propiedad» de alguien tiene como efecto fundamental *excluir* a todos los demás, excepto al Estado; establece, mediante una definición *prima facie*, que los otros no tienen derechos sobre ese objeto, excepto en la medida en que el propietario se los conceda expresamente. Dicho en otros términos, los «otros» con quienes se relaciona un «propietario» no constituyen sino una identidad social *negativa* y *residual*. Frente a un propietario que no ha asumido expresamente obligaciones, todas las personas son «otros» intercambiables. No tiene ningún objeto distinguirlos entre sí, pues todos ellos se encuentran en la misma relación con el propietario. Todos por igual están excluidos del uso y el goce de «su» propiedad. Tal es, en verdad, la consecuencia principal de establecer objetos como propiedad privada. Esto no impone para los demás ninguna obligación positiva con respecto al propietario; no están obligados a ayudarlo, sino solo a evitar la interferencia en sus derechos. De manera correspondiente, el propietario no tiene ninguna obli-

gación positiva de ayudar a los demás, sino solamente la de evitar todo uso de su propiedad que signifique una interferencia en los derechos de aquellos.

Por consiguiente, las relaciones de propiedad son fundamentalmente relaciones de mutua elusión y abstención. En consecuencia, los demás asumen una identidad clara, focal y diferenciada respecto del propietario sólo cuando *violan* sus derechos (pero no cuando los respetan y se ajustan a ellos) o cuando él utiliza estos derechos para formular promesas especiales a otros. Es principalmente en este último caso cuando el propietario y otras personas tienen derechos y obligaciones recíprocas positivas. Pero tales compromisos no son obligatorios para el propietario. Y a menos que se los asuma específicamente, normalmente los «otros» no reciben «recompensas» por ajustarse a los derechos del propietario, sino solamente castigo por violarlos. En su más costosa forma, esos castigos no suelen ser administrados por el propietario mismo, sino por un tercero: la policía, los tribunales o, en general, el Estado.

Puesto que no existe ninguna «relación social» entre un propietario y otras personas, en el sentido en que la hay entre dos personas que desempeñan *roles* y se hallan en interacción social, ser «propietario» no constituye un rol social en la acepción sociológica convencional. Precisamente por esto se define culturalmente a un propietario como situado en una relación de rol, no con otras *personas*, sino con el *objeto* que posee. Así es normalmente contemplada o culturalmente enfocada la «posesión» en nuestra sociedad; y, podemos decir, la «cultura» sabe de qué habla. La relación social más obligatoria y continua de que participa un propietario como tal, es la que mantiene con aquellos a quienes confía la protección de sus derechos de propiedad: los organismos del Estado, y no con personas privadas, ya sea que violen tales derechos o los respeten.

En verdad, dado nuestro marcado énfasis cultural en la propiedad, a la cual se tiende a definir como «sagrada» y, por ende, como un derecho absolutamente inalienable, ni siquiera el Estado —como lo dice expresamente la Declaración de los Derechos del Hombre— puede apoderarse de las posesiones de una persona sin un procedimiento y compensación adecuados. Esto significa que, según la premisa general, la posesión es absoluta, vale decir, no depende de ninguna acción del propietario; no exige que este cumpla con determinadas obligaciones hacia otros como *condición* para conservar su propiedad. Antes de que un propietario entre en algún tipo de contrato, nadie, salvo el Estado, puede reclamarle nada. Y aquel no tienen ninguna obligación de tomar parte en contrato alguno.

Por lo tanto, los derechos del propietario no son contingentes respecto de ningún otro, excepto el Estado; son válidos y aplicables aparte de todo cumplimiento de obligaciones hacia otros y de que estos otros *crean* tener obligaciones hacia el propietario. En suma, la propiedad no implica en sí misma un propietario que se encuentre, con referencia a otras partes, en una relación social cualquiera que suponga necesariamente derechos y obligaciones recíprocos y complementarios. Decir que en una sociedad existe la propiedad privada equivale a decir que una parte considerable de los bienes de esa sociedad ha sido apropiada

por individuos que tienen el derecho legal de impedir a otros su uso, cualesquiera sean sus «necesidades». El resultado neto de la propiedad es excluir a toda persona privada del uso, control o enajenación de ciertos objetos, y limitar las exigencias que cualquier persona que desempeñe un rol pueda formular a otra, cualesquiera que sean sus roles. De tal modo, la propiedad establece la presunción de que determinados objetos y los derechos a poseerlos están excluidos de todas las relaciones sociales, a menos que sean expresamente incluidos, o bien que sean requeridos por el Estado.

Así, pues, el «espacio social» puede ser concebido como dividido en dos partes: una de ellas consiste en los ámbitos ocupados por la «propiedad», y el otro es el «espacio libre», aún no limitado de ese modo. Los «sistemas sociales», tal como los concibe Parsons, se establecen en el espacio social libre. Un «sistema social» es, por lo tanto, una organización *residual* de relaciones sociales, en cuanto solo puede tratar con aquellas cosas que son «dejadas de lado», después de establecerse los derechos de propiedad. Los sistemas sociales que llegan a existir no pueden desarrollarse sino en los espacios sociales libres, en los intersticios que no han sido ocupados previamente por los derechos de propiedad. La propiedad es una traba para las relaciones sociales. Es un derecho anterior —o tratado como si fuera anterior— a los implicados en las relaciones de rol que constituyen los «sistemas sociales». La propiedad constituye lo «dado» o las condiciones delimitadas para la construcción y desarrollo de sistemas sociales en el sentido parsonsiano; se supone que toda otra cosa debe adaptarse a la propiedad. Esta es, pues, la infraestructura de los sistemas sociales.

Si los «sistemas sociales» son relaciones sociales que producen obligaciones y derechos mutuos —complementariedad y reciprocidad de obligaciones y derechos— entonces la propiedad *no* constituye un sistema social. Se halla muy vinculada con la estructura legal y el aparato estatal, precisamente porque *no* incluye de suyo al propietario en un sistema social automantenido y espontáneo con otras personas privadas. La propiedad como tal no obliga al propietario frente a otras personas privadas: no lo obliga a *recompensar* a quienes respetan sus derechos, y supone intrínsecamente ciertos derechos, al margen de lo que haga u ofrezca a otros. Puede así asegurarse la conformidad con sus derechos sobre determinados objetos sin otorgar una conformidad recíproca a las expectativas de otros. De tal modo, las relaciones sociales establecidas entre los propietarios y otras personas privadas no pueden ser estabilizadas en razón de su mutua conformidad voluntaria.

Además, los derechos de propiedad difieren de otros tipos de derechos de rol en que pueden ser asignados, transmitidos, concedidos o vendidos a otros. Un propietario puede asignar unilateralmente sus derechos de propiedad a otro, sin la aprobación *moral* y el permiso de ningún otro, excepto el Estado. Si este considera que tal transferencia es legal, no es necesario que nadie más la defina como justificada moralmente para que se lleve a cabo. Por consiguiente, *la propiedad implica intrínsecamente un poder sobre otros*, la posibilidad de lograr ciertos fines a pesar de su resistencia.

Por lo tanto, los derechos de los propietarios no dependen ni pueden depender para su protección de la aprobación moral de otras personas

privadas, ya que es intrínseco a los derechos de propiedad el que sean válidos aunque no exista esa legitimación. En consecuencia, deben hallar y hallan su protección en otro lado, mediante su posibilidad de invocar la ayuda de terceros; específicamente, de quienes forman parte del aparato estatal. Esto significa que la protección de la propiedad se basa en la disponibilidad y el uso de la fuerza, *no* como asunto de último recurso, sino de manera personal, directa y habitual. Aun sin la intervención de la policía o del Estado, se puede ejercer personalmente y en forma inmediata una violencia «razonable» en la protección de la propiedad. Se *presume* que el tendero puede hacer fuego para proteger su caja registradora, y el dueño de casa para proteger sus haberes personales. Al no exigir ni admitir expectativas recíprocas y complementarias, ni derechos y obligaciones mutuos entre personas privadas, la propiedad como tal existe con independencia de un sistema social cuya estabilidad se basa en la mutua conformidad voluntaria de los hombres. Esencialmente, en verdad, la propiedad es un modo de proteger privilegios sin tomar parte en un sistema social automantenido, como Parsons concibe al actual.

Al destacar que la propiedad como tal no integra a los propietarios en sistemas sociales automantenidos, no me propongo, por supuesto, señalar que la propiedad no constituye una relación social de ningún tipo; constituye un tipo muy específico de relación social, que no entraña *necesariamente* derechos y obligaciones recíprocos y complementarios que puedan formar un sistema social estable y automantenido. Precisamente por esta razón la propiedad privada es, paradójicamente, una relación social en la cual los propietarios tienen más poder que los no propietarios; donde, en verdad, tienen poder *sobre* los no propietarios, pero en la cual ese poder es, además, intrínsecamente precario, siempre vulnerable a la amenaza de otras personas y del Estado mismo. Esta extrema vulnerabilidad de la propiedad privada es, en gran medida, una consecuencia intrínseca del hecho de ser defendible *aparte* de sistemas sociales automantenidos que incluyan a otras personas. Es, por ende, un punto en el que se concentran conflictos endémicos en las sociedades. Parsons admite explícitamente este punto, aunque no comprende toda su importancia: «Evidentemente la riqueza tiene un aspecto distributivo, y en cierto sentido es verdad que, por definición, la que posee una persona o grupo no puede ser poseída por otro (...) así, la distribución de la riqueza, por la naturaleza misma del caso, es un punto neurálgico de conflicto de intereses en una sociedad».[42]

Pero, por otro lado, no se trata de que la propiedad privada no pueda moldear sistemas sociales, y no lo haga de hecho, o de que no se convierta en un centro para establecerlos. Puede hacerlo, y lo hace, y esto es en parte lo que sugiero al referirme a ella como una infrestructura de sistemas sociales. Puesto que la propiedad privada implica una monopolización de ciertos derechos sobre objetos, con la correspondiente exclusión de otros, la posesión *permite* al propietario otorgar a otros «concesiones» contingentes para el uso y goce de su propiedad, por contrato o de manera informal. Poseer, por lo tanto, es tener derechos

42 T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960, pág. 220.

sobre bienes que pueden ser utilizados para iniciar o participar en sistemas sociales. El propietario controla objetos que pueden gratificar a otros, y que, por consiguiente, puede utilizar para conseguir que estos hagan lo que él desea. La propiedad puede, pues, ser utilizada para obligar a otros hacia el propietario, estableciendo así un sistema social. Por ende, no excluye necesariamente a otros, sino que puede ser utilizada también para determinar solidaridades sociales. En particular, permite al propietario tomar la iniciativa para establecer sistemas sociales centrados en él mismo y que redundan en su beneficio, dado especialmente que sus derechos están apuntalados y protegidos por el aparato estatal, *fuera* del sistema social.

El uso de objetos en común es uno de los modos por medio de los cuales se establecen y son determinables los límites mismos de los sistemas sociales. Esto implica que los propietarios pueden determinar o moldear tales límites, ya que, en la medida en que un propietario determina quién puede usar ciertos objetos o gozarlos, está en libertad de establecer quiénes serán y quiénes no serán miembros del sistema social particular, así como la función de ellos y su status en él, pues tanto la función como el status son definibles principalmente en términos de la disponibilidad y el uso de objetos. En verdad, en cierta medida, lo que define a un grupo es su disponibilidad y uso común de un conjunto concreto de objetos. La solidaridad de una familia, por ejemplo, recibe una importante influencia del hecho de que sus miembros tengan acceso especial al uso y goce de muchos objetos, la obligación común de protegerlos de los extraños y una especial expectativa de heredarlos.

En la medida en que los hombres pueden participar en sistemas sociales estables o crearlos mediante el solo cumplimiento de ciertas obligaciones que gratifican a otros, es dable observar que cuentan con dos maneras de hacerlo. Una de ellas consiste en concretar ciertos desempeños *personales* para otros, invirtiendo en ellos habilidad y tiempo; la otra, en utilizar la *propiedad*, es decir, permitir que otros ejerzan determinado uso o control sobre los objetos propios. En el primer caso —donde son utilizados serivicios o desempeños personales para cumplir o crear obligaciones— existen limitaciones de tiempo. La posibilidad de hacer lo que otros desean mediante el desempeño de un servicio personal está limitada a las veinticuatro horas del día. En cambio, la de hacer lo que otros desean permitiéndoles el acceso a la propiedad no está limitada por el tiempo, sino solo por las dimensiones de dichas propiedades. Por consiguiente, la posibilidad de cumplir o crear obligaciones mediante el empleo de la propiedad es prácticamente ilimitada. La capacidad para establecer y participar en sistemas sociales —así como el poder de que estos dispongan y el que dispongamos nosotros en ellos— son función de la propiedad que se posea. Evidentemente, la «propiedad» lleva consigo una enorme posibilidad de engendrar sistemas sociales y una movilidad relativamente grande en la relación con sistemas sociales concretos; en realidad, los «mercados» permiten a los propietarios participar cotidianamente en sistemas sociales específicos o abandonarlos, en la medida en que sus bienes puedan ser comprados y vendidos.

Por una parte, pues, la propiedad da al propietario una ventaja en los

sistemas sociales; por la otra, le permite eludir las exigencias habituales en la mayoría de ellos, al librarlo de las habituales obligaciones de tal pertenencia. He señalado que esto último engendra potencialmente cierta vulnerabilidad, dado que ello lo excluye también de las protecciones que, por lo común, establece el mutuo intercambio de gratificaciones. La propiedad privada es intrínsecamente un juego que cada uno juega contra todos los demás; en él, lo que un hombre posee no puede ser poseído por otro. Por lo tanto, no lo incluye dentro de solidaridades protectoras, excepto en la medida en que renuncie a su derecho de excluir a otros u otorgue a estos concesiones sobre su propiedad. La cuestión, por supuesto, reside en que la propiedad privada no *obliga* a un propietario a hacer esto, excepto para los miembros de su familia, y aun entonces no constituye necesariamente una obligación que la ley le constriña a cumplir. Tener propiedad es conservarla contra todos los demás y estar en guardia contra ellos.

Esta es la paradoja postrera: los hombres buscan la propiedad porque no quieren (y, en verdad, se han dado cuenta de que no pueden) depender totalmente de otros hombres. Buscar propiedad es buscar seguridad y el goce de beneficios, a despecho de la perfidia, deslealtad, envidia y vileza de los seres humanos, ampliamente puestas de manifiesto en todos los sistemas sociales. Se busca la propiedad como protección contra las deficiencias de los sistemas sociales, en particular porque no se puede confiar en los desposeídos para que protejan los privilegios de otros, ya que muy habitualmente los desean para sí mismos. Sin embargo, al tratar de proteger el privilegio constituyéndolo en propiedad y estableciéndolo aparte de los compromisos y obligaciones de los sistemas sociales, así como de la buena voluntad y confianza de los demás, crean nuevas vulnerabilidades para ese mismo privilegio. Entonces los propietarios se ven obligados a buscar la protección para su propiedad en otra parte, no en sistemas sociales comunes compuestos de personas como ellos.

Entonces recurren al Estado. Los propietarios tienden a establecer relaciones mutuamente reforzadoras y relativamente estables con el Estado —antes que con otras personas—, que impondrá de la manera más rigurosa sus derechos de propiedad. El Estado ofrece una rápida y voluntaria protección a la propiedad; en retribución, los propietarios proporcionan al Estado los recursos y el apoyo moral que necesita para mantener sus actividades en favor de la «ley y el orden». Aunque suelen suscitarse ciertos desacuerdos acerca del precio a pagar por los servicios protectores del Estado —los impuestos, en resumen— el Estado y los propietarios experimentan, por lo común, mutua comprensión y aprecio. Es que, a fin de cuentas, la codicia del Estado resulta para los propietarios menos costosa que las necesidades de los desposeídos. En general, los propietarios —relativamente dispuestos a apoyar al Estado y en condiciones de hacerlo, y por ello definidos como responsables, leales y dignos de confianza—, pueden confiar en la recíproca receptividad del Estado a sus intereses.

Esto no equivale, ni mucho menos, a la clásica fórmula marxista que caracteriza al Estado como el «comité ejecutivo de la clase gobernante», pues parte de la premisa de un grado apreciable, aunque no especificado, de autonomía estatal con respecto a los ricos y los propietarios,

así como de una correspondiente medida de necesidad y dependencia de estos con respecto al Estado. Pero esta formulación tampoco es idéntica a la tradicional concepción *liberal* del Estado como una fuerza apartidista, independiente e igualmente imparcial hacia los reclamos de todos, ya que supone que el Estado suele situarse particularmente cerca de las aspiraciones e intereses de los propietarios y encararlos con especial receptividad.

Talcott Parsons y Charles Wright Mills

Vale la pena señalar al respecto algunas de las críticas de Parsons a *La élite del poder*,* de C. Wright Mills, y, en un plano más general, sus ideas acerca del papel de la clase empresarial en el sistema de poder de la sociedad norteamericana. En su crítica a Mills, Parsons admitió que «dada la índole de una sociedad industrial, es previsible que en el mundo empresarial aparezca una élite o grupo dirigente relativamente bien definido».[43] Sostiene, sin embargo, que esto no obedece a las ventajas acumulativas derivadas de la tenencia de la propiedad, sino sobre todo a ciertos imperativos funcionales, no especificados, del sistema social. Parsons suele tender a restar importancia a la propiedad y la riqueza como fuentes de poder en la sociedad, y hasta dentro de la economía misma. (Así, sostiene que la élite empresarial «ya no es una élite de propietarios, sino [de] ejecutivos o gerentes profesionales».)[44] Agrega Parsons que la élite de la economía no es la misma que la de la sociedad en su conjunto. Una de las razones de esto, según él, es que el carácter de élite no se manifiesta exclusivamente en el *poder* o influencia de personas o grupos. Existen grupos y personas, dice, que son funcionalmente indispensables para la sociedad moderna —p. ej., la familia y las mujeres— pero que carecen de poder como tales. Sin embargo, Mills no presupone en modo alguno que el poder derive de la importancia funcional de personas o grupos; destaca, en todo caso, que quienes lo poseen pueden controlar a aquellos que son funcionalmente importantes. Y aunque no sostiene que solamente los ricos tengan poder, Mills subraya, en cambio, la importancia de los «ricos corporativos» * en la «élite del poder» total, que para él incluye también a los altos jefes militares y a los más importantes políticos profesionales. El hecho de que los ricos tengan más poder del que puedan o deseen administrar personalmente, y contraten, por lo tanto, a otros para que lo hagan, significa simplemente que ellos no agotan el número total de ricos corporativos y no —como Parsons parece querer decir aquí— que han sido reemplazados por profesionales. Además, subsiste el hecho de que los gerentes profesionales poseen más acciones

43 *Ibid.*, pág. 211.
44 *Ibid.*, pág. 212.
* *The corporate rich*: título del capítulo 7 de *La élite del poder*, traducido en la versión castellana como «Los ricos corporativos»; estos, a diferencia de los «ricos anticuados», incluyen a aquellos cuyos altos ingresos se vinculan con las prerrogativas que han llegado a constituir características propias de la posición de «alto ejecutivo». (*N. del T.*)

de las compañías que cualquier otro grupo ocupacional, y son propietarios muy importantes; no solo económica, sino también socialmente, se confunden con los ricos por su estilo de vida, educación y organizaciones a las que pertenecen.[45]

Mills sostenía que los organismos reguladores gubernamentales no controlaban de manera efectiva a las empresas. Respondió Parsons que esto debe ser erróneo, porque «si no se hubieran impuesto controles efectivos, me resulta imposible comprender la enconada y continua oposición por parte de las empresas contra las medidas que se han tomado».[46] Concluye, por ello, que «se ha producido un genuino crecimiento del poder gubernamental autónomo (...) y que uno de los principales aspectos de esto ha sido el control relativamente efectivo del sistema empresarial».[47] En realidad, por supuesto, dos de los tres principales centros de la «élite del poder» de Mills son los altos jefes militares y los políticos profesionales, lo cual implicaría que aquel reconocía un grado sustancial de autonomía gubernamental.

Debemos agregar también aquí que si, como sostiene Parsons, la oposición empresarial al control del gobierno es una prueba de su efectividad, entonces la posterior aceptación de las regulaciones gubernamentales sugiere que su eficacia no fue muy duradera, o que los empresarios cambiaron de opinión en lo concerniente a sus implicaciones. En verdad, Parsons dice con mucha claridad que el Partido Republicano —«el partido del mayor sector empresarial»—[48] compite ahora con el Partido Demócrata «en promover la extensión de los beneficios de seguros sociales (...) [y] en conjunto, los grupos empresariales han aceptado la nueva situación y cooperan para que funcione».[49] Y sin embargo, ¿qué motivo tendrían ahora los empresarios para aceptar la influencia, regulación y gastos gubernamentales, si no hubieran comprobado que redundan en su neto beneficio? Por otra parte, parece razonable pensar que esta resistencia inicial y posterior aceptación son coherentes con la pertenencia de los empresarios a una élite más amplia, donde ciertos sectores desempeñan un papel dirigente y, durante un tiempo, actúan contra los deseos e incluso contra las políticas de otros, algunos de los cuales comprenden, con el tiempo, que estaban equivocados al creer que tales iniciativas dirigentes perjudicaban sus intereses. De hecho, los empresarios nunca se han opuesto de manera igual y universal a todo control sobre toda actividad empresarial; a menudo han aceptado regulaciones establecidas por ellos mismos, por medio de cárteles y acuerdos tendientes a fijar los precios, así como mediante muchas formas gubernamentales de regulación. Además, la resistencia de algunos sectores empresariales no prueba la resistencia de todos, ya que estos pueden tener importantes intereses opuestos a los de otros. Por ejemplo, algunos intereses comerciales resultan beneficiados por la política y los gastos militares, mientras que otros se

45 Véase, por ejemplo, E. F. Cheit, ed., *The Business Establishment*, Nueva York: Wiley and Sons, 1964, y G. W. Domhoff y H. B. Ballard, *C. W. Mills and the Power Elite*, Boston: Beacon Press, 1968, esp. pág. 270.
46 T. Parsons, *Structure and Process . . .*, *op. cit.*, págs. 213-14.
47 *Ibid.*, pág. 214.
48 *Ibid.*
49 *Ibid.*, pág. 231.

ven perjudicados si estos originan una disminución de las inversiones en ayuda social.

A este respecto, debe señalarse también que aquí Parsons descarta de manera bastante abrupta su habitual énfasis en el carácter *sistémico* y la mutua *interdependencia* de diferentes sectores de la sociedad. Cabría pensar que el modelo sistémico de Parsons, en lugar de destacar la *autonomía* del gobierno al analizar sus relaciones con las empresas, lo habría conducido a subrayar su dependencia mutua. Aquí la insistencia de Parsons en la autonomía del gobierno no parece atribuible a sus compromisos teóricos, sino a sus predilecciones ideológicas predominantes.

En un punto, no solo se pronuncia por la autonomía del gobierno, sino también por el predominio societal de la política: «En una sociedad compleja, el centro primario del poder reside en el sistema político».[50] Al mismo tiempo, no obstante, reconoce que los dirigentes empresariales han sido tradicionalmente los líderes del conjunto de la comunidad norteamericana, al menos hasta hace muy poco. Parece sugerir que el momento decisivo del cambio tuvo lugar con la Gran Depresión de la década de 1930. (Según esta línea de razonamiento, se debería concluir también que antes de la quiebra de la Bolsa, Estados Unidos no constituía una sociedad «compleja».)

El análisis parsonsiano del poder en Estados Unidos es una mezcla inestable: el realismo del conservador que conoce —desde adentro, por así decir— la importancia de los empresarios como líderes «naturales» de la comunidad, combinado con una turbación ideológica por las implicaciones que de esto se desprenden para la ideología democrática tradicional; todo ello condimentado, como suele preferirlo Parsons, con una pizca de elaboración teórica «moderna»; en este caso, el pluralismo de algunos especialistas en ciencias políticas. De tal modo se combina la importancia asignada a la autonomía gubernamental con un tozudo realismo en cuanto a la importancia del liderazgo empresarial. Parsons, pues, no duda que «es previsible que en el mundo empresarial (...) surja una élite relativamente bien definida», ni tampoco que el papel hasta ahora convencional de esta élite de empresarios sea el de dirigir a la comunidad en su conjunto. Ha existido, dice, una «tendencia "natural" a un liderazgo empresarial relativamente excepcional sobre el conjunto de la comunidad».[51] Al mismo tiempo, este liderazgo ya no le parece inequívoco; se plantea así la cuestión de cómo juzga el papel actual y futuro de las empresas dentro de la comunidad en general.

Una respuesta parcial surge de la observación de Parsons, según la cual la autonomía del sector gubernamental ha aumentado. Si bien esto puede resultar en cierta medida del intento de hacer frente a los efectos de la creciente industrialización, otro motivo, que Parsons se esfuerza por subrayar, es «el enorme aumento de la responsabilidad norteamericana en el mundo [la cual] se ha producido en un tiempo relativamente breve».[52] Considera esto, en gran parte, como respuesta a la amenaza revolucionaria planteada por la Unión Soviética para «nuestros

50 *Ibid.*, pág. 212.
51 *Ibid.*, pág. 232.
52 *Ibid.*, pág. 206.

valores e intereses nacionales (...) [y] solo la acción norteamericana pudo impedir la dominación soviética en todo el continente europeo».[53] Este aumento de la «responsabilidad» mundial norteamericana ha acrecentado necesariamente el papel del gobierno, con la correspondiente intrusión de nuevas élites gubernamentales en la posición dirigente tradicional que el sector empresarial ocupaba en la comunidad nacional: «el grupo de los empresarios ha tenido que ceder en muchos puntos».[54] Parsons parece también atribuir cierta importancia especial a la depresión de la década de 1930 como factor fundamental en el debilitamiento del papel de los dirigentes empresariales en la comunidad global. Señala que esta decisiva crisis no fue resuelta por ellos, sino por los líderes gubernamentales.[55] Aunque Parsons no sostiene expresamente que esto inició un proceso que debilitó la *legitimidad* de la élite empresarial como dirigente de la comunidad —ya que, según su punto de vista, esta sería una crítica devastadora— caracteriza, sin embargo, el papel de los empresarios en la década de 1930 como un «importante fracaso».[56]

Sea como fuere, parece indudable que, en opinión de Parsons, la élite empresarial no puede seguir dirigiendo a la comunidad norteamericana en el futuro como lo ha hecho en el pasado. Al menos no de la misma manera ni en igual medida. Así, según él, la élite nacional de la sociedad norteamericana está experimentando un cambio todavía incompleto que implica una disminución relativa del predominio de las empresas y la necesidad de que asuman importancia creciente otros elementos, más políticos y gubernamentales: «habrá tendencia a que se refuerce el elemento de los funcionarios gubernamentales profesionales, que son, en esencia, independientes de la «política» a corto plazo (...) los oficiales del ejército son un caso especial de este tipo».[57] Pero se trata de una tendencia nueva, y por el momento (1960) «todavía no ha cristalizado un componente no empresarial claramente definido de la élite (...)». Por ende, «el aspecto sorprendente de la élite norteamericana [es] (...) su carácter fluido y relativamente no estructurado».[58]

Esta última formulación, sin embargo, debe ser interpretada a lo sumo en el sentido de que la élite nacional norteamericana no es un grupo compacto, políticamente coincidente y dominado «por el capital», y que, en particular, no es una posición hereditaria. Según Parsons, el factor decisivo es la *legitimidad* de la élite, que se basa sobre todo en sus logros; mientras insiste en esto, jamás duda de que existe y debe existir una élite dentro del mundo empresarial y dentro del conjunto de la comunidad. En todo caso, Parsons se refiere a la necesidad de un mayor desarrollo de la élite, y, en especial, del fortalecimiento de sus elementos no empresariales: Parsons es un elitista sin tapujos

El análisis parsonsiano del poder es esencialmente compatible con el

53 *Ibid.*, págs. 209 y 227.
54 *Ibid.*, pág. 232.
55 *Ibid.*, pág. 234.
56 *Ibid.*
57 *Ibid.*, pág. 217.
58 *Ibid.*, pág. 233.

surgimiento del Estado Benefactor, y lo refleja: «es necesario que el antiguo equilibrio entre una economía libre y el poder del gobierno se incline considerablemente en favor de este último. Debemos tener un gobierno más fuerte que aquel al cual estamos tradicionalmente acostumbrados, y debemos llegar a tener en él una confianza más total».[59] Lo notable es que Parsons *omita* decir que, junto con este mayor poder del gobierno centralizado, debe tener lugar también un correspondiente aumento del poder del electorado y de las instituciones representativas, o incluso de la protección de los derechos populares contra su violación por parte del cada vez más poderoso gobierno. Parsons tiene en vista el reforzamiento, no de los rasgos democráticos, sino de los esencialmente «republicanos» y elitistas del gobierno estadounidense. Insta a los ciudadanos a tener mayor sentido de sus deberes, no de sus derechos. Y desea gobernantes con más sentido de responsabilidad moral, capacidad técnica y espíritu público, que sensibilidad hacia sus electores. Anhela que el liderazgo empresarial instituido sea reforzado con grupos profesionales competentes, todos ellos provenientes de estratos sociales lo bastante privilegiados como para predisponerlos y favorecer en ellos la dedicación a una tradición de «servicio público» permanente. Lo que el país necesita, en síntesis, es ser gobernado cada vez más por hombres del tipo Harvard.

«La nueva situación en la que nos hallamos exige un cambio de largo alcance en la estructura de nuestra sociedad», dice aparatosamente Parsons.[60] Sin embargo, cuando se examinan en detalle sus propuestas, se hace evidente que el cambio al que se refiere no es en modo alguno tan «de largo alcance»; en verdad, implica fundamentalmente la aceptación del poder tradicional de los empresarios y la acomodación a él, así como un desplazamiento en dirección de una élite de poder más diversificada, lo cual, de todos modos, se está produciendo. La nueva situación, dice Parsons, exige ante todo tres cosas:

«Primero (...) estimular al hombre común a que acepte mayores responsabilidades. Segundo, crear los mecanismos necesarios para la ejecución. Tercero, un cuerpo dirigente político nacional, no solo en el sentido de candidatos individuales para los cargos, sino en el de un estrato social en el cual esté profundamente arraigada la responsabilidad política tradicional».[61]

Sostiene Parsons que el más importante de estos requisitos es el tercero, el de un estrato-élite para el cual la responsabilidad política sea tradicional y capaz de ofrecer el terreno donde se recluten quienes realmente ejercen el poder. Tal estrato, en mi opinión, no puede sino convertirse en hereditario.

¿Cuál será, a juicio de Parsons, el papel de la élite empresarial dentro de la élite política nacional ampliada? Su respuesta es tajante y clara:

«En las condiciones norteamericanas, un estrato políticamente conductor debe estar compuesto por una combinación de elementos empresariales

59 *Ibid.*, pág. 241.
60 *Ibid.*, pág. 246.
61 *Ibid.*

y no empresariales (. . .) ya que el liderazgo político sin una prominente participación de los empresarios está condenado a la ineficacia y a la perpetuación de peligrosos conflictos internos. No es posible conducir al pueblo norteamericano *contra* los dirigentes del mundo empresarial (. . .) pero este tampoco puede monopolizar ni dominar el liderazgo y la responsabilidad políticos».[62]

De hecho, Parsons atribuye a la élite empresarial una facultad de veto dentro de la sociedad norteamericana, pues decir y subrayar que dicha sociedad no puede ser dirigida «contra» los líderes empresariales implica claramente que estos —aunque no puedan seguir tomando iniciativas como antes— pueden aún obstaculizar aquello que no desean. Es notable que Parsons nunca haga una formulación tan terminante acerca del poder de veto de ningún otro sector específico de la sociedad norteamericana, cualquiera sea su importancia funcional. Nunca dice que sea *imposible* dirigir la sociedad norteamericana contra los deseos de la élite puramente política, los militares, los empleados públicos, la Iglesia, la universidad, ni las madres. Esto sugiere, sin duda, que los dirigentes empresariales son todavía, y deben seguir siendo, la fuerza más importante de la élite política norteamericana, pese a la creciente autonomía del gobierno y de la primacía del centro político en las sociedades complejas.

En un nivel puramente teórico, no puede sino extrañar que semejante conclusión surja de la repetida insistencia de Parsons sobre la *pluralidad* de las fuentes del cambio social y la mutua *interdependencia* de diversas instituciones, tal como las destaca su propio modelo *sistemático* de la sociedad. Por más que Parsons insista en que sus conclusiones empíricas están guiadas e informadas por su posición teórica, en este punto —y no es el único— la teoría parece implicar una cosa, y las conclusiones empíricas a que llega, otra completamente distinta. Ciertamente, no es la primera vez que tal disparidad aparece en la obra de un teórico sistemático; y en cierto sentido, es un mérito de Parsons el que reconozca que la coherencia lógica debe subordinarse a las consideraciones empíricas. Al parecer, de lo que se ha visto y del lugar en el que se ha estado se aprenden ciertas cosas que no se subordinan ni siquiera a la propia teoría.

Son también dignas de mención otras importantes implicaciones de la posición adoptada por Parsons a este respecto. Entre ellas: si es exacto que el liderazgo político norteamericano está condenado a la ineficacia sin la activa participación de los empresarios —por mi parte, estoy de acuerdo en que, en nuestra sociedad, esto es «la pura verdad»—, es evidente que el grupo de empresarios puede exigir un precio sumamente elevado por su participación. Hay otra implicación importante que justifica ser explicada. Si bien Parsons destaca que la comunidad norteamericana no puede ser conducida sin la dirección empresarial ni contra ella, también afirma que no puede ser conducida *por* ella. Es cierto que no puede ser conducida por ella *como antes*. Esta circunstancia parecería presagiar otras dos tendencias sociales: 1) Si, como Parsons indica, existe en la vida política norteamericana una élite empresarial

62 *Ibid.*, págs. 246-47.

que posee facultad *permanente* de veto, pero cuyos integrantes, como empresarios, ya no pueden dirigir a la comunidad en su conjunto, sin duda buscará *otros roles* y ordenamientos sociales que le permitan expresarse y ganar influencia. Y sigue poseyendo el poder necesario para ganar accceso a esas nuevas posiciones. 2) Si es verdad que nuevos sectores, no empresariales, deben desempeñar un papel cada vez más importante en la élite nacional, es indudable —dados los propios supuestos de Parsons en cuanto al permanente poder de veto de los empresarios— que los primeros deben acomodarse a la dirección empresarial y, de hecho, negociar y aliarse con ella.

En ambos aspectos, pues, esto implica la formación de una creciente «élite de poder» nacional, cuyos integrantes se interrelacionan y entienden mutuamente, y entre cuyos miembros, ahora más numerosos, la élite empresarial seguirá desempeñando el papel más importante. En realidad, Parsons se acerca asombrosamente a ciertas conclusiones fundamentales de C. Wright Mills. En este aspecto, la diferencia principal entre ellos no se refiere a las consideraciones empíricas en cuanto a lo que está sucediendo en Estados Unidos en la estructura de poder, sino a la *legitimidad* de este proceso y de la misma nueva élite del poder. En resumen, Parsons y Mills parecen coincidir mucho más en cuanto a los hechos que lo que podría inferirse de sus opuestas evaluaciones. Es notable que en todo el examen parsonsiano del poder no aparezca una sola palabra respecto del papel que cumple en Estados Unidos la *clase media propietaria.* Quizás esto sea, en cierto sentido, otra expresión del realismo de Parsons, ya que esta clase media parece haber perdido su voluntad de poder y su participación en el poder a medida que se convierte en el instrumento cada vez más suburbanizado de la burocracia corporativa. En el ínterin, el ámbito real de las decisiones políticas se desplaza hacia niveles superiores, nacionales.

Según la concepción parsonsiana, en la nueva élite del poder han desaparecido los sectores propietarios de la clase media, pulverizados entre la tradicional élite empresarial, que conserva su poder de veto, y las nuevas élites que surgen entre los funcionarios, los militares, los profesionales en general y las universidades donde estos se preparan. En el delineamiento fundamental parsonsiano de la nueva élite social, esta aparece compuesta de dos partes: una empresarial y otra «no empresarial» (como la denomina a veces Parsons) o, en otras palabras, las profesiones. Su esquema fundamental de la sociedad es bicameral, dividido entre los gobernantes temporales y los mandarines espirituales. Las nuevas palabras pertenecen a Parsons, pero la idea sigue siendo de Comte.

Evidentemente, hay en la evolución de la sociología académica estructuras profundas y perdurables que vinculan al positivismo del siglo XIX con el funcionalismo del siglo XX. El sociólogo académico aún adopta el punto de vista y representa las aspiraciones de los sectores cultos no propietarios de la clase media, los cuales hallan ahora en el Estado Benefactor una satisfacción excepcionalmente adecuada de sus intereses creados profesionales, sus ambiciones de élite y su liberalismo, es decir, su utilitarismo social.

Logro, adscripción y familia

Como ya hemos visto, Parsons sostiene que la igualdad de oportunidades nunca es totalmente posible, porque en diferentes familias se acumulan para los hijos ventajas desiguales, que varían con el rango social de la familia. Dejando de lado si será posible o no obtener alguna vez una «completa» igualdad de oportunidades, Parsons tiene sin duda razón al observar que los niños nacidos en diferentes familias gozan de ventajas desiguales. Sin embargo, omite sistemáticamente advertir que las «ventajas» pueden ser de tipos fundamentalmente diferentes. Algunas —como las actitudes, motivaciones, habilidades sociales, capacidades culturales y aspiraciones— difieren básicamente de la *propiedad*, aunque se vinculen con la familia. Heredar propiedades es heredar una ventaja de un tipo especial; es heredar *derechos*, derechos *legalmente* protegidos sobre objetos de valor. Dada la existencia de la propiedad heredable, los hombres reciben al nacer, no situaciones iguales, sino muy desiguales.

Las propiedades que los hijos reciben de sus familias reflejan compromisos institucionales del conjunto de la sociedad que discrepan fundamentalmente con el principio de nuestra cultura según el cual sus miembros son recompensados sobre la base de los méritos que hayan demostrado y su capacidad de desempeñarse como se desea que lo hagan. Las posesiones, sin embargo, benefician al hijo por razones que nada tienen que ver con lo que él mismo ha logrado o puede lograr, y en este sentido constituyen un «ingreso no ganado». Otros bienes trasmitidos por vía familiar pueden también beneficiar a los hijos, pero lo hacen principalmente por las posibilidades que brindan con respecto a los «ingresos ganados». Lo que más difiere de las normas del universalismo y, sobre todo, del logro, es el desigual acceso a los ingresos *no* ganados.

Si bien es cierto que la eliminación de la propiedad privada y su herencia no suprimiría en modo alguno todas las desigualdades —en verdad, ningún pensador socialista esperó nunca tal cosa—, reduciría, en cambio, las desigualdades en cuanto a oportunidad de obtener ingresos no ganados. Parece evidente que en la sociedad ideal de Parsons las recompensas son distribuidas universalmente sobre la base de los logros individuales. Parsons admite que hay una discordancia entre su propia sociedad ideal y la existencia de beneficios transmitidos por medio de la familia, pero no ve que estas no son todas de la misma especie; *reducir* las oportunidades de obtener ingresos no ganados no es en modo alguno utópico o imposible; el sistema de la herencia y las instituciones de propiedad existentes podrían ser modificados sin destruir necesariamente la estabilidad de la familia.

Puede presuponerse que las familias desean beneficiar a sus hijos y lo harán de manera desigual bajo cualquier sistema de herencia y propiedad, sin dar por sentado que solo pueden hacerlo dentro de las instituciones de herencia o propiedad existentes. Esto, sin embargo, es en gran medida lo que tiende a creer Parsons. Tal cambio, además, aunque no eliminase todas las posibilidades de obtener ingresos no ganados o todas las desigualdades de poder, las reduciría sustancialmente.

Esto tendría, a su vez, dos consecuencias. Primero, armonizaría mejor

la actual distribución societal de recompensas con las normas universalistas y de logro de la sociedad misma, reduciendo así la disparidad que existe entre las actuales prácticas y los ideales morales; en esa medida contribuiría a la estabilidad a largo plazo de la sociedad. Segundo, reduciría —aunque no eliminaría— las diferencias de poder, con una consecuencia similarmente estabilizadora. Por consiguiente, ese cambio contribuiría tanto a la estabilidad como al automantenimiento del sistema social en su conjunto. Y parece compatible con las ideas expresadas inicialmente por Parsons, en el sentido de que es posible construir sobre la base de que ahora tenemos una sociedad más perfecta. Por supuesto, la cuestión reside en cuál será para nosotros la base inmutable: la propiedad privada y la herencia, o las normas universalistas y de logro. (Es paradójico que, si bien el modelo parsonsiano de sistemas sociales estables y automantenidos es una generalización efectuada a partir de ciertas características de una economía capitalista y de mercado libre, una más plena concreción de este sistema social automantenido y estable no parece posible en tal sociedad.)

En la propia obra de Parsons, estas implicaciones quedan teóricamente oscurecidas, sobre todo mediante la distinción que establece entre status «adscripto» y status «adquirido»,* o, como los llamaría más tarde, la variable-pauta «cualidad-desempeño». Según las normas de adscripción o cualidad, se recompensa a las personas sobre la base de las identidades culturalmente tipificadas que se les adjudica. Es decir que, si se define a las personas como pertenecientes a determinado sexo o raza, tendrán en virtud de esta identidad asignada más o menos oportunidades y recompensas. Donde se aplican las normas de logro o desempeño, en cambio, las oportunidades y recompensas no serán asignadas a las personas sobre la base de las identidades culturales que se les atribuya, sino sobre la base del grado que se les impute de correspondencia entre lo que *hacen* y determinada norma o pauta.

La dificultad para utilizar la distinción entre logro y adscripción reside en que las recompensas distribuidas sobre la base del primero suelen depender de *anteriores* desigualdades de oportunidades, que acaso no hayan dependido del *logro*. Las normas de logro y las recompensas basadas en ellas pueden ocultar y *legitimar* una *anterior* distribución de recompensas y oportunidades basadas en la adscripción. Tal es el caso de la desigualdad de beneficios transmitidos por la familia, y tiene profunda relación con la discriminación étnica como la que sufren los negros en Estados Unidos.

La distinción entre logros y adscripciones oscurece los mecanismos reales que condicionan recompensas desiguales. Según ella, dichos mecanismos parecerían ser solamente de dos tipos: adscriptivos, que proporcionan recompensas sobre la base de identidades culturales y que giran principalmente alrededor de atributos naturales o biológicos (sexo, edad, raza, etnicidad), o de logro, que proporcionan recompensas sobre la base del mérito individual. Lo que se pasa por alto es que, en realidad, las normas suelen funcionar de modo que ocultan y *legitiman* la

* A lo largo de la obra se ha traducido, en general, *achievement* por «logro»; aplicado al status, la expresión habitual es, sin embargo, «status adquirido» (*achieved status*). Debe entenderse que «logro» y «adquisición» son, en este caso, sinónimos. (*N. del E.*)

anterior aplicación de normas *no* basadas en el logro. En resumen, se presenta como una franca competencia algo que en realidad está decidido de antemano. Se omite la relación dinámica entre los dos conjuntos de normas, que deben ser sistemáticamente vistas aplicándose a puntos diferentes del ciclo vital. Así, las normas de logro pasan a ser otro método que permite a una élite privilegiada legitimarse y perpetuarse societalmente, sin amenazar aquellas ventajas suyas que, según esas mismas normas, no son legítimas. En la distinción entre logros y adscripciones, las recompensas parecen también distribuidas, *o* en función de la eficiencia con que se desempeña el individuo, *o* en función de las identidades culturales que se le imputan; en ambos casos se trata de atributos *valorados* culturalmente. Lo que esta distinción no tiene en cuenta es que los individuos pueden recibir beneficios desiguales simplemente por lo que *tienen*, por sus posesiones, recursos y medios, no por sus identidades culturales o esfuerzos individuales. El niño que hereda propiedades no recibe esos beneficios por lo que ha hecho ni por la identidad cultural que se le imputa; su propiedad le brinda ventajas simplemente porque puede utilizarla para comprar y controlar cosas que desea. Puede, además, comprar también posibilidades adicionales de obtener ingresos no ganados, lo cual, gracias a las modernas instituciones de inversión, puede requerir poco o ningún criterio o mérito personal. El que a veces carezca de criterio individual e incurra en inversiones poco razonables, perdiendo en definitiva sus ventajas y malgastando un recurso social, no es más que otra expresión de la desigualdad de posibilidades, que pone de manifiesto la disfuncionalidad social inherente a los ingresos no ganados.

Anomia e instituciones de la propiedad

La distinción parsonsiana entre logros y adscripciones equivale a sostener que, en el ámbito público, podemos optar entre recompensar a las personas según sus méritos o según determinado status o identidad culturalmente valorados. Con esto, como hemos visto, se omite el hecho de que ese mérito suele depender y derivar del status que se les adscriba. Omite, además, que aquello que los hombres reciben como recompensa de una u otra manera constituye solo una parte de su disponibilidad de *oportunidades vitales*, de su acceso a «las cosas buenas de la vida». Tal acceso es solamente en parte una «recompensa» por la manifestación de cualidades valoradas; deriva también de la *posesión* de bienes escasos, cualquiera sea la forma en que hayan llegado a controlarlos. Por lo tanto, la disponibilidad de posibilidades vitales se halla estructurada por las instituciones que gobiernan la acumulación, uso y transmisión de la propiedad. Lo que los hombres pueden hacer u obtener depende no solo de la actividad o identidad que se les atribuya sino también de lo que *poseen*. Así, la disponibilidad de oportunidades vitales es sistemáticamente asignada de maneras que a menudo nada tienen que ver con las cualidades culturalmente valoradas de quienes las reciben, aunque se las distribuya de acuerdo con sistemas institucionalmente sancionados.

A este respecto, los sistemas institucionalizados de distribución no están integrados en el sistema de valores. Quien posee riqueza y el poder que esta proporciona, aunque no sustente los valores de la sociedad o se ajuste a ellos, puede gozar de más gratificaciones que quienes lo hacen. Con tal de ser lo bastante rico, pocos son los placeres que no pueda permitirse un hombre, ni tampoco necesita negar ninguno a sus hijos. No hay muchos poderes y honores que sean perpetuamente inmunes a los halagos de la riqueza. El duro de oído puede disponer de los mejores asientos en los conciertos; el daltónico, de los mejores cuadros; el de paladar insensible, de las mejores comidas; el impotente, de las más hermosas mujeres; y el políticamente inepto, de los más altos cargos. En un sistema institucional que permite a determinados hombres disponer de vastas posesiones sin tener en cuenta sus cualidades valoradas ni sus logros, todo eso y más aún es posible.

He aquí, pues, una *fuente* básica del fracaso de los valores morales que Parsons ignora, pese a la importancia que asigna a la moralidad y a su convicción de que en ella se basa la estabilidad de los sistemas sociales. En efecto, los hombres se ajustarán a los valores en la medida en que reciban gratificaciones por hacerlo. Pero, en estas condiciones, solo es posible utilizar una parte de los recursos de que dispone una sociedad para gratificaciones con el fin de promover la conformidad con sus valores morales. De tal modo, las instituciones que transmiten propiedades y riqueza mediante la sucesión testamentaria o hereditaria individual desmoralizan a los hombres y los conducen a la anomia; a causa de ello, una cantidad importante de las gratificaciones reforzadoras es retirada del apoyo al sistema de valores de la sociedad, con lo cual este se debilita. Esto no es lo mismo que afirmar, como Robert Merton, que la anomia resulta de una deficiente integración de medios y fines, o que surge cuando los individuos carecen de medios institucionales para llevar a cabo las metas culturales que se les ha enseñado a desear. Es que, en este caso, los hombres que procuran vivir según el sistema de valores no se desmoralizan solamente por su *propia* carencia de medios y sus propios *fracasos*, sino también porque advierten que *otros* pueden *lograr éxito* aunque no posean las cualidades valoradas. En verdad, es frecuente que quienes obtienen beneficios en estas condiciones también se sientan desmoralizados, ya que han visto desde su nacimiento que pueden conseguir gratificaciones sin ajustarse a los valores de la sociedad.

El análisis que sobre la anomia efectúa Robert Merton parte del supuesto de que *existe* una integración deficiente de medios y fines.[63] Su análisis estructural de las condiciones sociales de las que ella deriva en Estados Unidos gira alrededor de la naturaleza del sistema de clases, que él caracteriza como un «sistema de clases abierto». Se presume que, debido a este *carácter abierto*, en él se enseña a todos a buscar los mismos fines culturales; como se trata de un sistema de *clases*, algunos tienen menos medios para concretar sus aspiraciones; así, según se afirma, surge para ellos la anomia. Pero, *debido* a la herencia, quienes se encuentran en la cúspide del sistema de clases no necesitan *obtener* sus

63 Véase R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957, págs. 131-94.

gratificaciones. En verdad, no pueden triunfar ni fracasar, puesto que heredan. Y no existe, en realidad, ninguna prueba de que sean menos anómicos que quienes fracasan; se trata solo de que prestan apoyo a un *statu quo* que les ofrece mejores oportunidades vitales.

Una cosa es presuponer la posibilidad general de una integración deficiente de medios y fines, y otra muy diferente *explicarla*. Esta potencialidad deriva, en gran medida, de la índole intrínseca de ciertos «medios institucionales»; específicamente, de la transmisión institucionalizada de la propiedad privada. Existiendo esta institución, *tiene* que haber una integración deficiente de medios institucionalizados y fines culturales. En efecto, esta institución garantiza que algunos hombres sean más gratificados y otros menos, aunque los primeros manifiesten menos cualidades valoradas que los segundos. Es fundamental comprender que es esto, la propiedad y la herencia, lo que explica por qué algunos *tienen* menos *medios* que otros.

Distribuir los medios para triunfar, y con ellos la posición que se ocupe en el sistema de clases, es, en medida apreciable, una función de la institución de la propiedad privada y su transmisión hereditaria o testamentaria. Así, la distribución de respuestas anómicas resulta ser una función de dicha institución. Pero, repitámoslo, de ello no se desprende que quienes ocupan la cúspide del sistema de clases son menos anómicos, si se entiende con esto que creen más sinceramente en los valores morales de la cultura y abrigan mayor devoción hacia ellos. En verdad, hay razones para predecir que la sinceridad de su adhesión a dichos valores morales será debilitada por la misma institución de la cual derivan sus ventajas, ya que esta permite romper el vínculo entre gratificaciones y conformidad con los valores culturales. Desde este punto de vista, pues, cualquier institución —sea la propiedad privada u otra— que asigne oportunidades vitales mediante un método no basado en la manifestación, por parte de quien las recibe, de cualidades valoradas, socava el sistema de valores de su sociedad y difunde la anomia. En resumen, lo que destruye la moral de la sociedad es el «interés creado» en el sentido de Veblen, es decir, el derecho a recibir algo por nada. Y esta es precisamente la naturaleza de la transmisión hereditaria de la propiedad: el *derecho* a otorgar bienes a alguien que no los ha ganado, y el correspondiente *derecho* a recibirlos y utilizarlos como si se los hubiera ganado.

Diferenciación de la jerarquía de prestigio y el código moral

Las relaciones entre propiedad y código moral representan un aspecto especialmente importante de las relaciones entre el sistema general de estratificación y el sistema de valores de la sociedad. Hasta ahora me ocupé principalmente de subrayar que la existencia de la propiedad individual constituye un derecho previo a determinados beneficios o gratificaciones. Esto tiene consecuencias para la conformidad con el código moral; primero, porque supone una traba sobre el suministro, y, por ende, una neta reducción, de las gratificaciones que podrían ser movi-

lizadas en apoyo de la conformidad moral, y segundo, porque debilita las relaciones experimentadas entre conformidad moral y gratificación. Es de fundamental importancia saber *por qué* se ajustan los hombres a cualquier código moral, y en qué condiciones seguirán haciéndolo o dejarán de hacerlo. No basta afirmar simplemente que lo *hacen,* y que de ello resultan cursos de acción diferentes. Esto equivale a afirmar que los valores crean algunas diferencias en los resultados sociales y que son factores autónomos en la producción del cambio social o de la estabilidad social. Podríamos decir que esto no es sino una forma de idealismo *vulgar.* A veces, sin embargo, el idealista vulgar es un buen observador, pues advierte correctamente que los hombres suelen sentirse conformes con ciertos valores sin tener en cuenta las consecuencias, recompensas o costos, por el valor intrínseco que les atribuyen. El error del idealista vulgar consiste en no advertir que esto es, en sí mismo, algo que requiere explicación y que varía según las circunstancias. Mientras que el idealista vulgar atribuye importancia a los valores, pero omite explicar por qué, podríamos decir que el marxista vulgar subestima generalmente la importancia y la autonomía de los valores: tiende a subrayar la correspondencia entre valores e intereses, presuponiendo por ello que no existe ninguna autonomía de los valores que haya que explicar.

Por mi parte, opino que sobran las pruebas de que los códigos morales y la conducta moralmente orientada poseen *cierto grado* de autonomía, en el sentido de que los hombres pueden actuar, y actúan en desacuerdo con algunos de sus intereses «materiales» o económicos y de clase. Al mismo tiempo, sin embargo, esto no quiere decir que sean aquellos los únicos intereses que pueden ligar a los hombres a cursos morales de acción; que la conducta moral sea *absolutamente* autónoma; que influya sin ser influida; que una vez que adhieren a un curso moral de acción, los hombres lo sigan indefinidamente sin apartarse jamás de él; y que no debamos tratar de explicar en qué condiciones los hombres siguen tratando de ajustarse a un conjunto de valores o renuncian a tales intentos para buscar o perseguir otros valores. En síntesis, ni el marxismo vulgar ni el idealismo vulgar son suficientes.

La premisa fundamental que adopto es la siguiente: la medida en que los hombres se ajusten a determinado valor o conjunto de valores depende de las recompensas o gratificaciones relacionadas con tal conformidad. (En otras palabras, *no* presupongo que la acción moralmente conformista proporcione siempre gratificaciones, ni que sea siempre *intrínsecamente satisfactoria.*) Doy por sentado, en general, que la adhesión de los hombres a un código moral subsistirá mientras las gratificaciones con él relacionadas persistan, aunque —como ya señalé al examinar la utilidad marginal decreciente— *no* preveo una correspondencia biunívoca entre una mayor conformidad y una mayor gratificación. Además —y este es otro supuesto básico— presupongo que las gratificaciones experimentadas por el actor al tratar de cumplir una norma o código moral dado lo atan a él en una medida también afectada (en general, disminuida) por los costos, las dificultades y los esfuerzos que le imponga ese intento, así como por las alternativas gratificantes a que deba renunciar por ello. En resumen, presupongo que los hombres derivan (no corren) hacia la gratificación.

En cierta medida, sin embargo, lo *que* experimenten como gratificante depende de lo que consideren deseable o moral; esto, a su vez, depende de las gratificaciones resultantes de tratar de obtenerlo. Hay así, en *cierto* grado, una benigna interacción de apoyo mutuo entre gratificación y conformidad moral. Es esto, en parte, lo que da a las normas morales la engañosa apariencia de autonomía. Pero nunca habría conducta *no* moral, ni cambios en un código moral, si las únicas gratificaciones que los hombres pudieran experimentar provinieran de la *conformidad* con *él*; si nunca variara la cantidad de gratificación recibida por los hombres a cambio de su conformidad con una norma moral; si los costos de la conformidad fueran siempre iguales; y si jamás se hicieran posibles nuevas posibilidades de gratificación alternativas a la moralidad establecida. En realidad, *ninguna* de estas condiciones existe. Y lo fundamental es que los hombres pueden y suelen experimentar gratificaciones por conductas inmorales y no morales, los costos de la conformidad moral a determinada norma moral cambian continuamente y las alternativas de que disponen los hombres varían en su atractivo, en parte según los otros cambios; esto último, a su turno, ocasiona cambios en los costos y gratificaciones resultantes de seguir conformándose a las normas morales *establecidas*.

He dicho que la medida en la cual los hombres se ajustarán a un conjunto de valores depende de las gratificaciones relacionadas con tal conformidad. Existen cuatro tipos principales de recompensas que pueden brindar gratificaciones. Dos de estas, el poder y la riqueza, son «extrínsecas» a la conformidad moral como tal; vale decir, que pueden ser obtenidas independientemente de la conformidad moral: como resultado de oportunidades casuales de obtenerlas, o como resultado de ordenamientos institucionalizados tales como las adjudicaciones efectuadas mediante la herencia. El poder mismo, además, es intrínsecamente la oportunidad de alcanzar los propios objetivos a pesar de la resistencia de otros, que puede expresarse como desaprobación moral. En síntesis, el poder permite a los hombres obtener lo que quieren, aunque esto y los métodos que aplican para lograrlo discrepen de la moralidad convencional. Esto no quiere decir, sin embargo, que el poder y la riqueza no estén mejor asegurados en la medida en que los demás crean que sus poseedores han llegado a obtenerlos y ejercerlos de acuerdo con las normas morales; *sí* quiere decir que el poder y la riqueza son y permiten obtener gratificaciones que no dependen necesariamente de la aprobación moral de los demás.

En el extremo opuesto del continuo se sitúan las recompensas gratificadoras «intrínsecas», que son esencialmente una forma de *auto*aprobación, una sensación de rectitud o de conciencia tranquila que se experimenta debido simplemente a la conformidad con el código moral. Este es un aspecto de la aparente autonomía de la moralidad. Pero puesto que —como dijimos antes— la conformidad moral implica siempre el costo de superar las propias ambivalencias internas, no es previsible que continúe indefinidamente (aunque lo haga durante un período apreciable) solo en razón de la autoaprobación y sin otras gratificaciones auxiliares. La aprobación —el prestigio, respeto o afecto— que los demás otorgan a quienes se ajustan al código moral, se sitúa en un punto intermedio entre las gratificaciones «extrínsecas» y las

«intrínsecas» con que puede ser recompensada la conformidad moral. El uso de la riqueza y el poder para recompensar la conformidad con un código moral presenta dificultades intrínsecas: primero, porque, aunque no son fijos ni rígidos en cuanto a cantidad, son, sin embargo, escasos, de modo que quienes los poseen se resisten a compartirlos; segundo, porque aquellos pueden, llegado el caso, oponerse con eficacia a que sean redistribuidos. En cambio, tanto la autoaprobación como la aprobación de los demás por la conducta moral pueden ser otorgadas sin amenazar *en forma directa* las distribuciones existentes de poder o riqueza. Para utilizar la aprobación o el prestigio como recompensa por la conformidad moral, no es necesario modificar las instituciones de la propiedad ni reformar las asignaciones existentes de poder y riqueza de manera perjudicial para quienes ya se benefician con ellos.

Por consiguiente, la línea de «menor resistencia» es favorecer la conformidad moral movilizando gratificaciones que deriven de la aprobación de otros o de la autoaprobación. Esto significa que hay que enseñar a los hombres a que expresen u otorguen su aprobación a quienes se ajustan a un código moral, así como a valorar la mera aprobación de los demás, lo cual les permitirá extraer de ella gratificaciones; y/o educarlos («socializarlos») de modo que sientan la «conciencia tranquila» cuando se adaptan a un código moral, o intranquila cuando no lo hacen; y, por último, de modo que tal aprobación —proveniente de sí mismos o de los demás— sea otorgada en alguna relación positiva con la conformidad moral demostrada.

Esencialmente, pues, la estabilidad de un código moral dentro de una sociedad que posea un grado importante de estratificación de clases, dependerá de que dicha sociedad sea capaz de movilizar la *aprobación* o el prestigio a cambio de la conformidad con sus prescripciones. Esto significa que la aprobación debe ser asignada por otras cosas, aparte de la riqueza o el poder, que, sin embargo, sean definidas como de gran importancia. Sin esto, sería remotísima la posibilidad de que los pobres y los que carecen de poder obtuvieran las gratificaciones necesarias para sustentar su conformidad con el código moral, ya que serían pocos los valores importantes que podrían compartir con los privilegiados. Resulta así esencial, tanto para los requisitos de un sistema estable de clases y poder como para los de un código moral estable, que la jerarquía de prestigio logre diferenciarse en cierta medida de las jerarquías de riqueza y poder, de modo que sea posible alcanzar un elevado prestigio aunque se carezca de una y otro.

Quizás este contexto nos permita comprender mejor por qué los códigos morales europeos han diferenciado tradicional, insistente y, en verdad, polémicamente los valores «espirituales» de los «materialistas»: se relaciona a estos últimos con el poder, la riqueza y los bienes terrenales, mientras que se sitúa a los valores espirituales, no solo aparte, sino *por encima* de aquellos, afirmándose que se hallan al alcance de *todos*, y a veces con mayor facilidad aún cuando *faltan* los bienes terrenales. Tal sistema de valores, con su distinción básica entre valores materiales y valores espirituales, encierra una predisposición intrínseca a «dar al César lo que es del César», y con ella la propensión a aceptar las distribuciones vigentes del poder y la riqueza. Implícitamente se afirma que los valores realmente importantes no son esos, sino las «ri-

quezas espirituales», que no escasean y pueden ser obtenidas sin quitar nada a otros.

En la medida en que un código moral destaca los valores espirituales y los define como superiores a los materialistas, reduce, por consiguiente, la presión sobre las jerarquías establecidas de riqueza y poder. Disminuye las motivaciones que impulsan a la reforma o al cambio, permitiendo a los pobres y a los que carecen de poder obtener gratificaciones mediante la aprobación o una sensación de rectitud. De tal modo, los hace adherir a elementos de valor que pueden compartir con los más afortunados, contribuyendo con ello al mantenimiento del sistema social existente. Al ser elaborado un código moral que exalta valores espirituales recompensados por la aprobación propia o de los demás, las «identidades morales» que los hombres poseen —vale decir el ser «buenos», «malos», respetables, honestos, etc.— pasan a adquirir relieve cultural y a diferenciarse de las identidades de clase. Tal código moral puede establecer distinciones que oscurezcan y compensen las distinciones mundanas impuestas por los sistemas de riqueza y poder. Con tal código moral, ya no es solamente la situación «terrenal» la que cuenta, sino también el status moral. Un hombre puede sentirse satisfecho sintiéndose «pobre, pero *honrado*».

He sugerido que es posible obtener «riquezas espirituales» sin dañar intereses creados ni conmover el sistema de clases, con lo cual aquellas proporcionan, en realidad, una reforma espiritual que obra como alternativa a la revolución terrenal. Sin embargo, esto no tiene pleno éxito como protección del sistema de clases y de poder, ya que en la medida en que el código moral y la jerarquía de prestigio se diferencian de aquel, ocasionarán inevitablemente ciertas tensiones en él. El dilema es el siguiente: el sistema de clases y de poder exige para su estabilidad un sistema moral diferenciado y una jerarquía de prestigio recompensadora; pero cuanto más «autónomos» sean, tanto mayor es la probabilidad de que surjan tensiones entre los dos sistemas. En otras palabras, una fuente importante de tensión endémica entre lo «ideal» y lo «real» en los sistemas sociales es que un nítido sistema de clases y de poder *crea* un sistema moral cuyos valores se oponen a él.[64]

En la medida en que los hombres puedan adquirir prestigio en una comunidad, posean o no riquezas o poder; en la medida, sobre todo, en que el prestigio sea distribuido escrupulosamente de maneras universalistas —o sea, en proporción a la conformidad con los valores del grupo—, quienes ocupan puestos de privilegio dentro del sistema de poder y de clases pueden llegar a tener *menos prestigio* que otros situados en sus niveles inferiores. Es posible, en verdad, que los más privilegiados y poderosos no sean aquellos a quienes se considera mejores y más competentes, lo cual pone en funcionamiento un drenaje endémico de su legitimidad. Tanto más probable es que suceda esto cuanto más la riqueza y el poder sean transmitidos por sucesión hereditaria. Además, en la medida en que surjan grupos que posean pres-

64 W. E. Moore hace hincapié en la «falta de correspondencia estrecha entre lo "ideal" y lo "real"» como «rasgo universal de las sociedades humanas», que acepta como dado simplemente —una suerte de universal trágico— el hecho de que «por lo general, los valores ideales no se alcanzan». W. E. Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963, págs. 18-19.

tigio relativamente elevado, pero carentes de particulares ventajas en las jerarquías de poder y de riqueza de la sociedad, aquellos pueden utilizar su prestigio para movilizar apoyo a modificaciones en dichas jerarquías, en su propio beneficio o en el de la colectividad, según su propio enfoque.

Uno de los problemas básicos y permanentes de tales sociedades es el de crear diversas adaptaciones que permitan controlar, mitigar u ocultar esa tensión entre el código moral diferenciado y la jerarquía de prestigio, por una parte, y las jerarquías de poder y de riqueza, por la otra. Por ejemplo, la cultura puede sostener que el individuo respetuoso de la moral será recompensado en una vida futura. Puede haber también una serie de ajustes secundarios que brinden oportunidades para una movilidad social ascendente en las jerarquías de riqueza y de poder para aquellos a quienes se atribuyan virtudes o capacidades adecuadas. Otro modo de adaptación, muy generalizado, es la «represión normalizada», que de hecho se limita a instituir como tradición o costumbre el que los hombres reciban menos de lo que podrían exigir de acuerdo con el código moral, y a *justificarlo* simplemente en términos de «realismo» o «sentido práctico».

La índole del conservadorismo funcionalista: resumen y panorama general

A esta altura, debe ser ya totalmente claro que el carácter ideológico del funcionalismo es de índole conservadora; sin embargo, el *sentido* de este «conservadorismo» exige unas pocas aclaraciones generales. Podría comenzar sugiriendo que el conservadorismo funcionalista es más tranquilo que combativo, ya que ha debido adaptarse a la imagen que el funcionalismo se forjó de sí mismo como disciplina objetiva y políticamente neutral. Desde Durkheim, la preocupación del funcionalismo por el «orden» social ha servido para que proyectara de sí mismo una imagen de exclusiva dedicación a las necesidades comunes de *todos* los elementos de la sociedad moderna, así como de presunta imparcialidad. Al mismo tiempo, sin embargo, esta preocupación por el orden ha determinado a menudo que el funcionalismo se inquietara ante las exigencias de una redistribución básica de los beneficios sociales, lo cual le permitió actuar dentro de y para la forma particular de industrialismo donde surgió, la cual ha sido, hasta hace muy poco, esencialmente de carácter capitalista.

Pero esto no equivale a sostener que el funcionalismo sea intrínseca y necesariamente *capitalista* en sus compromisos ideológicos, puesto que —como explicaré en detalle más adelante— creo también que el funcionalismo es afín a formas *socialistas* de industrialización, *en un cierto nivel de su desarrollo*. Cuando afirmo que el funcionalismo no es *intrínsecamente* procapitalista o prosocialista, no quiero decir, sin embargo, que no sea conservador ni radical. Sostengo, en realidad, que es precisamente su misma adaptabilidad al capitalismo y al socialismo (en ciertos niveles de su desarrollo) lo que le da un carácter esencialmente *conservador*. En este aspecto, el funcionalismo coincide con el

positivismo, sobre el cual Comte prometió muy seriamente que «consolidaría todo el poder en las manos de quienes lo poseen, sean quienes fueren». El conservadorismo funcionalista se asemeja al de la Iglesia Católica, en modo alguno más ligado al capitalismo que al feudalismo, y que ha encontrado maneras de adaptarse a las sociedades socialistas.
Aunque adaptable a todos los sistemas industriales *establecidos*, el funcionalismo no es igualmente receptivo para *nuevos* órdenes en proceso de nacimiento, dado que estos pueden ser los enemigos de los ya vigentes. Lo que hace conservadora (o radical) a una teoría, es su posición frente a las instituciones de su propia sociedad. Una teoría es conservadora en la medida en que: considera esas instituciones como dadas y, en lo esencial, inmutables; propone remedios que permitan mejorar su funcionamiento, en lugar de concebir alternativas para ellas; no anticipa un futuro que pueda ser esencialmente mejor que el presente, que las condiciones ya existentes; y aconseja, explícita o implícitamente, aceptar lo que existe o resignarse ante ello, en lugar de combatirlo.
Los funcionalistas constituyen, pues, el ejército sociológico que protege a la sociedad industrial. Son concienzudos «guardianes» dedicados al mantenimiento de la maquinaria social de cualquier sociedad industrial que se les requiera reparar. Se prosternan ante los dioses de la ciudad, cualesquiera sean y dondequiera estén. Cuando por fin se ven inevitablemente obligados a encarar los problemas de las sociedades industriales surgidas en las «zonas subdesarrolladas», es característico que tiendan a concebir la tarea como un problema de «modernización» o «industrialización». Concentrando la atención en aquellos elementos comunes a todas las formas de sociedad industrial, vuelven a evitar el arduo problema de elegir entre formas muy divergentes y, de hecho, aceptan el sistema existente de propiedad y de clases.
La misión histórica del funcionalismo no es colaborar en el nacimiento de la industrialización, sino protegerla una vez producida, proporcionar ayuda a la sociedad industrial cuando, ya establecida, necesita apoyo. Recordemos la leyenda que presenta a Comte sentado en su estudio, esperando pacientemente, día tras día, al comprensivo hombre de negocios que jamás lo visitó. Como decía Marx de Saint-Simon, se adelantó a su tiempo. Para los herederos de Comte, en cambio, la espera llega a su fin. Las sociedades industriales establecidas necesitan especialistas en ciencias sociales, capaces de ayudarlas a funcionar sin interrupción y sin dificultades; a quienes se puede confiar la concienzuda protección de la maquinaria establecida y el cuidado de su funcionamiento; a quienes se puede recurrir cuando hace falta acelerar o retardar el motor, reparar la carrocería y hasta recomendar a veces el reemplazo de alguna pieza por otra menos gastada; pero a quienes, sin embargo, se limita a las actividades de mantenimiento y funcionamiento, sin esperar de ellos que diseñen nuevas maquinarias ni las fábricas totalmente nuevas que podrían producirlas.
Resulta evidente que la posición esencial del funcionalismo no es necesariamente antisocialista, ni siquiera procapitalista. Es, sin embargo, conservadora. Establecida una u otra forma de industrialismo, puede obrar, y obra, en el sentido de conservarla. Aunque no logra ver cómo es posible avanzar o hacia dónde, el funcionalismo no es «reaccionario»

en su intención: no cree en el retroceso. Los funcionalistas no son optimistas ingenuos que no advierten falla alguna en el *statu quo*, pero tampoco ven posibilidades de un futuro que difiera decisivamente del presente.
Este carácter conservador, esta predisposición a respaldar cualquier poder establecido, es lo que hace comprensible cómo pudo abandonar el funcionalismo su tradicional indiferencia frente al Estado, y hasta iniciar una alianza con el Estado Benefactor, al menos después de que este se desarrolló en la sociedad y fue ampliamente aceptado por elementos políticamente conservadores. Al llegar a este punto, el utilitarismo *social*, largo tiempo contenido en el funcionalismo y en la sociología académica en general, fue liberado para movilizarlo en apoyo de las iniciativas y controles estatales. Ya entonces los funcionalistas pudieron definirse como «liberales» moderados y alinearse junto a otros de esa misma tendencia política.

El funcionalismo como teoría no libre de valores

Las resonancias ideológicas del funcionalismo son más visibles cuando presenta la forma de una teorización imponente en gran escala, como la de Talcott Parsons. No debe suponerse, sin embargo, que las teorías de «alcance medio» estén desprovistas de tales implicaciones ideológicas. En verdad, una función latente del estilo de teorización de alcance medio —en el cual se abandona una por vez cada pequeña prenda intelectual, en una especie de *strip tease* ideológico— es ocultar la índole e, incluso, en realidad, la existencia misma de su concepción general subyacente sobre la buena sociedad y el hombre bueno; de tal modo. el teórico refuerza la imagen que tiene de sí mismo como un científico «libre de valores».
A menudo, el funcionalismo moderno proyecta de sí mismo la imagen de una doctrina política e ideológicamente neutral. Se considera por encima de la política y del partidismo, y en tal medida, «libre de valores». Aunque admite la posibilidad de hallar definiciones ideológicas en la obra de ciertos funcionalistas, las clasifica como expresiones idiosincrásicas, inclinaciones individuales fortuitas no inherentes a la teoría funcionalista «como tal». Aunque con esto se admite que algunos funcionalistas manifiestan tendencias ideológicas, esta defensa del funcionalismo elude examinar su origen, lo cual le impide ofrecer base alguna para comprender cómo otros funcionalistas pueden evitarlas o las evitan. Se limita a sugerir que, de alguna manera no explicada, algunos funcionalistas logran vencer a las fuerzas que impulsan a la parcialidad, ante las cuales otros capitulan. Como no presenta argumentación ni prueba de sus aseveraciones, resulta una simple afirmación de su propia posición y una negación de la opuesta.
En su ensayo sobre funciones manifiestas y latentes, R. K. Merton sostiene que el funcionalismo no es intrínsecamente conservador ni intrínsecamente radical.[65] Vale la pena examinar la estructura de su argumen-

65 Véase R. K. Merton, *Social Theory . . ., op. cit.*, pág. 37 y sigs.

to. Primero intenta defender su afirmación indicando que el funcionalismo ha sido atacado tanto por conservador como por radical. Luego se esfuerza por demostrar que entre el marxismo y el funcionalismo existen ciertas convergencias, ya que le interesa de manera especial defender al funcionalismo contra la acusación de conservadorismo. Esto parecería sugerir que la acusación de «radicalismo» lo inquieta menos. Una de sus premisas centrales es que, una vez demostrado que el funcionalismo converge con el marxismo, habrá quedado comprobado *prima facie* que el funcionalismo no tiene inclinaciones conservadoras. Pero con esto presupone que el marxismo es en todos sus aspectos una ideología radical. Todo su enfoque exige concentrar la atención en las *diferencias* entre las ideologías conservadoras y las radicales, descuidando, en consecuencia, las semejanzas que presentan en ciertos aspectos y ocasiones. En la medida en que el funcionalismo incorpora componentes ideológicos comunes al conservadorismo y el radicalismo, decir entonces que ha sido acusado de presentar ambas tendencias ideológicas no equivale a considerarlo libre de valores. En verdad, la preocupación fundamental de Merton no fue esto, sino demostrar que los valores de que está imbuido el funcionalismo no son necesariamente conservadores. Sin embargo, limitarse a mostrar que el funcionalismo ha sido *acusado* de ambas tendencias ideológicas no es lo mismo que demostrar que ambas acusaciones sean *igualmente bien fundadas*; tampoco la mera existencia de cada acusación puede ser juzgada suficiente para desacreditar la otra.

Parece obvio que el capitalismo occidental y el socialismo convergen, al menos en ciertos valores industriales y también en otros aspectos. Durante determinados períodos de su evolución ambos han exaltado un sistema de valores basados en el autosacrificio y el autocontrol. Ambos han apelado a una ética de la restricción, que posterga las gratificaciones y destaca la abnegación. Por lo tanto, sus semejanzas ocasionales no se han relacionado solamente con su industrialismo, ni solo —como dijo Emile Durkheim— con su adhesión a valores económicos o «materiales». Aunque con mucha ambivalencia, el marxismo comparte con el funcionalismo cierto grado de utilitarismo social: ambos concuerdan en que los hombres deben ser útiles para la colectividad. Ambos comparten también algunos valores «espirituales» o de matiz ascético, y suelen apelar a la postergación de las gratificaciones individuales —al menos durante ciertos períodos de su desarrollo— en nombre de algo superior y mejor.

El simple hecho de que determinados tipos de conservadorismo y radicalismo difieran profundamente en *algunos* aspectos no significa que *no* compartan otros valores. Sospecho que al tomar este camino, Merton no lo hizo principalmente porque quisiera demostrar la neutralidad ideológica del funcionalismo, sino porque intentaba conciliar marxismo y funcionalismo subrayando precisamente sus afinidades, para así hacer más fácil que los estudiantes marxistas se convirtieran en profesores funcionalistas.

La dimensión ideológica en el funcionalismo —su elemento no libre de valores— se hace más evidente cuando se advierten sus afinidades con ciertos elementos comunes al marxismo y al conservadorismo. El hecho de que hoy sea posible discernir con mayor facilidad estas con-

vergencias debe atribuirse a una serie de procesos sociales que han avanzado mucho desde 1949, época en que Merton formuló por primera vez, en uno de sus escritos, su defensa del carácter ideológico del funcionalismo. Entre otros factores, la crisis del marxismo ha ido desde entonces en continuo aumento, produciendo, incluso entre los marxistas, la creciente sensación de que el marxismo que conocían era a menudo poco radical. La vuelta al «joven» Marx de la «alienación» es, en gran medida, un esfuerzo por rescatar un elemento *radical* viable en el marxismo. La búsqueda del joven Marx sugiere que el marxismo, en algunas de sus principales materializaciones históricas, ya no es considerado radical ni, por lo tanto, suficientemente distinto de otras formas del conservadorismo contemporáneo.

Al decir que la ideología funcionalista es conservadora, me propongo sugerir, ante todo, que su actitud fundamental frente a la sociedad que lo rodea implica la aceptación de sus instituciones principales, pero no que sea *necesariamente* procapitalista y antisocialista. Comprometido como se halla con el valor del orden, no puede sino aceptar el tipo de orden en el que se encuentra. Este compromiso con el orden presenta dos aspectos que, en conjunto, revelan lo que constituye, según creo, el núcleo del carácter conservador del funcionalismo. Por un lado, está dispuesto a ponerse con todas sus habilidades técnicas al servicio del *statu quo*, y a contribuir a mantenerlo de todas las maneras prácticas al alcance de una sociología. Aunque no pueda hacerlo, está listo para ello, y de buena gana. Por el otro, no está dispuesto a efectuar una crítica pública de las principales instituciones de la sociedad. El espíritu conservador del funcionalismo se expresa, pues, tanto en su resistencia a empeñarse en la disensión o la crítica social como en su simultánea disposición a contribuir a resolver los problemas sociales dentro del contexto del *statu quo*.

La actitud del funcionalismo hacia la crítica social está bien arraigada en el corazón de su conservadorismo. Sin embargo, dicho conservadorismo no significa que se halle desprovisto de todo impulso crítico, pues conoce las fallas de su mundo tan bien como cualquier conservador sin preparación sociológica. Los funcionalistas tienen sus razones para experimentar una *genuina* ambivalencia hacia su sociedad, por escasa que sea la expresión manifiesta que pueden dar al aspecto crítico de esta ambivalencia. Esto proviene de varias causas. Los intereses creados del funcionalismo, sus intereses prácticos como disciplina académica, exigen que tenga alguna tarea a cumplir, para así poder lograr mandato y respaldo de algún sector de la sociedad. No los obtendría, por cierto, si la sociología se limitara a responder a las necesidades societales afirmando que todo marcha lo mejor posible. Por ello debe estar en condiciones de aceptar y compartir las autocríticas de quienes administran la sociedad. Pero no se trata solo de eso. La ambivalencia del funcionalismo deriva también de su preocupación central por el problema del orden societal. Para hombres que respetan el orden, el *statu quo* —cualquiera que sea, en verdad— no es lo mejor que pueda imaginarse. Además su concepción de sí mismos como científicos «libres de valores», aunque no sea exacta, refleja una estructura subyacente de *sentimientos* que entraña cierto apartamiento de los ritmos de la sociedad contemporánea, la sensación de que marchan al son de una música algo

diferente. Expresa, en cierta medida, un apartamiento común a todo estudioso retraído del mundo que lo rodea. También deriva del sentimiento que algunos funcionalistas abrigan de ser los guardianes de ciertos valores precarios (en particular, el orden), respecto de los cuales tienen un deber especial.

Aunque los funcionalistas han agregado a su inventario de conceptos el de «disfuncionalidad», es difícil evitar la impresión de que, en parte, lo hicieron para completar formalmente su doctrina. Fue un tardío agregado a la obra, más que parte de la obra misma. En síntesis, no fue una expresión de la infraestructura de sentimientos que animan la teoría funcionalista. Me parece oportuno señalar el hecho —un hecho social que significa algo y que de algún modo debe ser explicado— de que los funcionalistas no denominan «disfuncionalismo» a su teoría, sino «funcionalismo». ¿Debe presuponerse que esto es una mera casualidad, y que lo mismo podrían llamarla «disfuncionalismo»?

Hace unos años, Marion Levy sostuvo que los funcionalistas norteamericanos habían definido erróneamente el concepto de «función». Decía que lo que aquellos suelen llamar «función», refiriéndose solo a la adaptación *exitosa*, debería llamarse en propiedad *eu*función, como contrapartida lógica de la noción de adaptación *no* exitosa que encierra el concepto de disfunción.[66] Según Levy, el término «función» fue erróneamente identificado con el término «eufunción». Pero ¿cómo se produjo este error y qué significa? De la manera típica en que los sociólogos eximen su propia conducta de todo análisis serio, Levy abordó esta cuestión como no habría abordado nunca un problema similar al estudiar la conducta lingüística de legos comunes. Lo consideró simplemente como un error lógico. Para mí, en cambio, se trata de un síntoma revelador de la metafísica o los supuestos básicos subyacentes del funcionalismo, que expresa exactamente el espíritu conservador que este representa.

66 Véase M. J. Levy (h.), *The Structure of Society*, Princeton: Princeton University Press, 1952, pág. 76 y sigs.

Tercera parte. La crisis de la sociología occidental

9. La crisis de la sociología occidental (I) El vuelco hacia el Estado Benefactor

La teoría funcionalista, así como la sociología académica en general, se hallan ahora en las etapas iniciales de una crisis permanente. De aquí en adelante intentaré aclarar los síntomas y orígenes de esta crisis y discernir algunos de sus posibles resultados. Afirmaré también —aunque sin poder explicarlo aquí, salvo de manera sumaria— que una situación similar parece inminente en el marxismo. También este se encuentra en crisis o a punto de entrar en ella. Considerando a la sociología académica y al marxismo como los dos principales aspectos, estructuralmente diferentes, de la sociología occidental, enfocaré a esta como una totalidad que se halla frente a una «crisis inminente». Con el examen de este problema culminan los propósitos que me llevaron a escribir este libro.

La implicación principal de una crisis *no* es, por supuesto, la «muerte del paciente», sino la de que un sistema en crisis puede convertirse con relativa rapidez en algo muy diferente de lo que ha sido. Un sistema que experimenta una crisis modificará en aspectos significativos su condición actual. Aunque algunos de esos cambios pueden ser solo temporarios y restituir pronto al sistema su condición anterior, no es esto lo que entraña, en el caso típico, una crisis sistémica. Una crisis apunta más bien a la posibilidad de cambios que pueden ser más permanentes y producir una metamorfosis básica en el carácter total del sistema. Cuando un sistema pasa por una crisis, es posible que pronto deje de ser lo que era; puede cambiar radicalmente y hasta no sobrevivir, en cierto sentido.

Los sistemas, claro está, cambian siempre y de manera continua, pero esto no significa de suyo que se hallen en crisis. Una crisis implica que se están produciendo a un ritmo relativamente rápido cambios importantes; que estos acarrean conflictos relativamente agudos, grandes tensiones y costos elevados para el sistema en que tienen lugar; y, finalmente, también la posibilidad de que el sistema pueda encontrarse pronto en un estado diferente, en aspectos importantes, de lo que ha sido hasta poco antes. Esto es, en esencia, lo que afirmo acerca de la teoría funcionalista, la sociología académica y la sociología occidental en general.

Estado Benefactor y funcionalismo

Podemos comenzar con la observación (examinada en el capítulo anterior) de que, en sus escritos más recientes, Parsons ha expresado

con creciente franqueza su apoyo a la regulación gubernamental de la economía y en general a cierta versión del Estado Benefactor. Se trata de un cambio importante de sus puntos de vista. Pero lo es no solo en los puntos de vista de Parsons, sino también en la tradición general de la teoría de la cual derivan.

Durante toda su evolución —desde su herencia positivista, pasando por su desarrollo en la antropología inglesa y su formulación por Durkheim durante el período clásico— la teoría funcionalista, aunque a veces se ocupaba mucho del Estado, le atribuía relativamente escasa importancia, tanto a él como a sus iniciativas y su responsabilidad por el manejo de los problemas sociales provocados por una economía mercantil. En gran medida, la sociología positivista de la primera época giraba alrededor de los ordenamientos sociales «espontáneos», surgidos de manera «natural». Contraponía en tono polémico dichas pautas espontáneas a las que eran planeadas y deliberadamente instituidas, tal como la tendencia constitucionalizadora de la burguesía clásica continental. Por consiguiente, el positivismo no se preocupó mucho por la contribución que la «política» o el Estado pudieran hacer a la estabilidad social. La consideraba derivada en gran medida de la nueva tecnología, la ciencia o la división del trabajo, o del surgimiento de una nueva moralidad adecuada para la sociedad industrial en ascenso. Los positivistas, en síntesis, procuraron minimizar el papel del Estado, y hasta desaprobarlo, incluso cuando subrayaban (como lo hizo Saint-Simon) la importancia de remediar la situación de la incipiente clase obrera.

Los antropólogos funcionalistas, por su parte, estudiaron sociedades nativas dominadas por estados extranjeros, y su habitual descuido de la relación específicamente imperialista entre sociedad nativa y poder colonial los llevó necesariamente a olvidar el aparato estatal que controlaba de manera efectiva dichas sociedades. Estas, además, no solían contar con un aparato estatal nativo ni una política autóctona que se asemejaran siquiera remotamente a los que poseían las sociedades europeas. A su vez, Durkheim opinó que las sociedades industriales modernas no necesitaban un aparato estatal más fuerte, sino una nueva estructura social que mediara entre los individuos y el Estado. Ninguna duda cabe de que Durkheim consideraba al Estado incompetente para abordar el que consideraba problema decisivo en la Europa moderna: su «pobreza de moralidad», su *anomia*. Las «corporaciones» de tipo sindicalista con las que Durkheim proponía revitalizar la moralidad debían mantener cuidadosamente su independencia respecto del Estado. Las concebía, además, como nueva base de la organización política y como entidad política fundamental, minimizando al mismo tiempo la importancia de las bases territoriales de la organización social y, por ende, del Estado.[1] En un espíritu similar, la primera teoría parsonsiana, al prevenir contra el carácter imprevisible de la «acción social intencional», expresó desconfianza hacia el Estado Benefactor, que en esa época cristalizaba en las reformas del *New Deal*. Por consiguiente, el funcionalismo inicial y la tradición de la cual este surgió prestaron poco atención al papel

1 Se encontrará un examen más detallado en mi Introducción a E. Durkheim. *Socialism*, ⁂ A. W. Gouldner, ed., Nueva York: Collier Books, 1962, págs. 7-31.

del Estado; la adaptación de Parsons al Estado Benefactor después de la Segunda Guerra Mundial fue, en verdad, un cambio significativo. La sociología funcionalista corresponde al punto de vista de una sociedad —o de ciertos grupos dentro de ella— que no juzga sus problemas sociales como originados en sus instituciones básicas de propiedad, pero que debe regular la influencia desorganizadora de sus instituciones mercantiles y ajustar sus ordenamientos distributivos, para evitar que estos hagan peligrar dichas instituciones. En la medida en que la sociología funcionalista se considera a sí misma como una ciencia de relaciones puramente «sociales», que parte de la premisa de que el orden social puede ser mantenido independientemente del nivel y distribución de las gratificaciones económicas y trata, por consiguiente, los ordenamientos económicos como «dados», se halla un tanto alejada de las estrategias de redistribución de ingresos del Estado Benefactor. Sin embargo, su utilitarismo social puede inducir al funcionalismo a aceptar diversos tipos de reordenamientos sociales, entre ellos el del Estado Benefactor, que prometen controlar o remediar el impacto socialmente desorganizador de la competencia mercantil individualista. Su énfasis sobre el papel de los valores morales, y en general sobre la significación de la moralidad, suele conducir a la sociología funcionalista a atribuir los problemas sociales contemporáneos al derrumbe del sistema moral; por ejemplo, a los defectos en los sistemas de socialización y a que estos no han logrado enseñar a las personas a conducirse según las normas morales. En esta medida, además, la adaptación del funcionalismo al énfasis instrumental y tecnológico del Estado Benefactor no puede estar libre de tensiones, ya que exige un considerable reajuste interno en sus principales concepciones teóricas tradicionales. El enfoque moral de los problemas sociales puede conducir a nuevos programas de educación o enseñanza, y hasta a poner de relieve la importancia de sistemas policiales y castigos más eficaces. Pero esta visión moral de los problemas sociales no se presta al manejo instrumental de poblaciones adultas en las sociedades industriales. En cambio, son las concepciones y soluciones tecnológicas de los problemas sociales lo que tiende a proliferar con el Estado Benefactor y exige su desarrollo. Imbuido de enfoques tecnológicos para los problemas sociales, el Estado Benefactor pasa a ser administrado cada vez más por tecnólogos liberales. Se convierte en junta de planificación centralizada y agencia para la adjudicación de fondos con destino a muchas soluciones tecnológicas *ad hoc* de los problemas sociales modernos. Tales soluciones son, a su vez, afines tanto a las hipótesis de trabajo de las élites burocráticas como a la estructura tecnocrática del sector *privado*. Así, el funcionalismo en uno de sus aspectos —como teoría social impregnada de utilitarismo social—, puede y *quiere* adaptarse al Estado Benefactor; pero en otro —como teoría enfocada sobre la moralidad— es previsible que le resulte difícil adaptarse a los enfoques tecnológicos e instrumentales del Estado Benefactor.

Las presiones del Estado Benefactor

Fue básicamente después de la Segunda Guerra Mundial que el funcionalismo comenzó, en Estados Unidos, a respaldar de manera explícita al Estado Benefactor como manera de satisfacer la necesidad de una acción que regulara la economía y protegiera la sociedad contra la «amenaza comunista internacional». Esto produjo un cambio fundamental en la concepción funcionalista del gobierno y el Estado. Posibilitó también este giro de noventa grados otro elemento que el funcionalismo contenía desde hacía tiempo. En un nivel profundo de su propia infraestructura, el funcionalismo —al igual que el positivismo— encierra una persistente predisposición conservadora a respetar y adaptarse a los «poderes vigentes», y, por consiguiente, a acomodarse al poder estatal, sea cual fuere su carácter ideológico y social.

Con el incremento del Estado Benefactor surgió en la sociedad un nuevo poder, con un personal cada vez más numeroso y una creciente variedad de funciones sociales. Lo que más directamente ha ligado a este nuevo aparato estatal con el orden sociológico establecido, y vinculado a los sociólogos con él de manera más estrecha, es su gran disponibilidad de fondos, destinados en importante medida a las ciencias sociales y que ofrecen directamente recursos para financiar nuevas carreras. Por consiguiente, la aceptación del Estado Benefactor por el funcionalismo no solo deriva de la realidad general, sino también del poder inmediato que aquel posee, especialmente de su apoyo articulado y real a la sociología y las ciencias sociales. Estas se han convertido, cada vez más, en una bien financiada base tecnológica para los esfuerzos del Estado Benefactor dirigidos a resolver los problemas de su sociedad industrial.

Lo que se observa, ante todo, es un gran incremento en la demanda de ciencia social *aplicada*: el uso gubernamental de las ciencias sociales *políticamente* orientado, tanto con fines de ayuda social como bélicos, y su uso industrial, aunque en una escala considerablemente menor, para servir a la administración de la industria. En consecuencia, el ritmo de crecimiento institucional de las ciencias sociales en la década pasada ha alcanzado proporciones revolucionarias. Este desarrollo se basa en el nivel cada vez mayor de las inversiones gubernamentales en ciencias sociales, cuya magnitud vale la pena documentar.

En 1962, por ejemplo, el gobierno federal estadounidense invirtió 118 millones de dólares en subvencionar investigaciones en ciencias sociales. En 1963, invirtió 139 millones. En 1964, 200 millones. En el lapso de tres años, pues, solamente los gastos *federales* aumentaron en un 70 %, y esto a partir de un nivel absoluto ya bastante elevado. Pero este cambio no se observa sólo en grandes países como Estados Unidos. Aun en países pequeños, como Suecia o Bélgica, esos gastos gubernamentales han experimentado enorme aumento; en Bélgica, por ejemplo, pasaron de 2,9 millones de dólares en 1961 a 4,8 millones en 1964.[2] Para nuestros fines, basta destacar las principales características de la nueva situación: que se ha producido un aumento en escala

2 Sobre estos y otros datos comparativos, véase *The Social Sciences and the Policies of Governments*, París: Organización para el Desarrollo Económico, 1966.

mundial y sin precedentes en la financiación de las ciencias sociales, aumento principalmente basado en nuevos y vastos recursos proporcionados por el gobierno.

Este incremento tiene importancia para la teoría sociológica en general y para la teoría funcionalista en particular, porque los gobiernos esperan que las ciencias sociales los ayuden a resolver complejos problemas prácticos. Esperan, sobre todo, que ayuden a sus funcionarios a proyectar y poner en marcha la política nacional, el mecanismo de la asistencia social, el ordenamiento urbano e incluso la industria. En estas nuevas circunstancias, la teoría funcionalista recibe una gran presión destinada a modificarla rápida y radicalmente. La teoría social aplicada que ahora se busca para ayudar a los que elaboran la política y a los administradores no puede limitarse a sostener que los ordenamientos sociales existentes son, ya sea en forma manifiesta o latente, los mejores. Lo que ahora necesita el aparato estatal es una teoría social dedicada de manera focal, y no periférica, a cómo *mejorar* las condiciones, reducir los problemas internos, proteger y ampliar el poderío norteamericano en el exterior. Sin embargo, esto plantea problemas al funcionalismo, no porque se resista a brindar su apoyo, sino porque algunos de sus principales supuestos y tradicionales adhesiones traban su aplicación a tales fines prácticos.

Al principio, el funcionalismo respondió a esta presión, en cierta medida, acentuando su insistencia en el concepto de *dis*función. Ya antes A. R. Radcliffe-Brown había formulado un concepto de «disfunción», pero este, cosa notable, no tuvo vigencia en la sociología norteamericana hasta la Segunda Guerra Mundial, en el contexto de un esfuerzo nacional unificado que movilizó a muchos sociólogos para ayudar a resolver los problemas de los sistemas administrativos nacionales; esa situación exigía una teoría capaz de contribuir *sistemáticamente* a superar tensiones, conflictos y problemas sociales. No obstante, este vuelco conceptual hacia la preocupación por las «disfunciones» resultó insuficiente.

La exigencia que hoy se plantea a las ciencias sociales para que ayuden a solucionar problemas prácticos ha originado presiones hostiles al supuesto —tan importante para el funcionalismo— referente a la «astucia» de la sociedad. Los funcionalistas de diversas tendencias comparten el supuesto de que, cuando en un grupo surgen problemas, aparecen espontáneamente «defensas» o mecanismos *naturales* de adaptación que actúan para restaurar el orden y el equilibrio. Siguiendo la tradición de Comte, quien condenaba la intervención deliberada en los sistemas sociales, los funcionalistas han creído habitualmente que los mecanismos destinados a mantener el orden en la sociedad funcionan mejor cuando lo hacen «espontáneamente» —uno de los eulogismos favoritos de Comte—, vale decir, sin planificación racional y sin intervención deliberada. Fue pensando en esto que los funcionalistas alertaron contra las consecuencias imprevistas de la acción social intencional durante la Gran Depresión. Pero en esa época apenas si se recurría a la sociología para fines nacionales. Hoy, en cambio, recibe un fuerte apoyo, y *no* para que demuestre que las cosas funcionan espontánea o naturalmente, sino para que enseñe cómo puede hacerlas funcionar mejor una dirección organizada, mediante *planificación delibe-*

rada e intervención gubernamental. Como ha observado Herman Kahn, que está en situación de conocer estos asuntos: «Simplemente, a nadie le conviene gastar 150.000 dólares para comprobar que está haciendo todo bien».[3] En respuesta a esta nueva presión para la elaboración deliberada y racional de políticas, que tantas dificultades causa a la teoría funcionalista, tiene lugar ahora un rápido desarrollo de nuevas teorías, como la de la decisión, la cibernética y la investigación operativa, que tratan de lograr precisamente esto.

Con la creciente demanda de teorías que puedan orientar la ciencia social aplicada y facilitar la elaboración de decisiones, algunas premisas decisivas del funcionalismo son sometidas a intensa presión. Por ejemplo, uno de los preceptos metodológicos básicos del funcionalismo es que no existen «causas». El funcionalismo concibe los sistemas como variables interactuantes, no en términos de causas y efectos. El supuesto elemental acerca de ámbitos particulares del funcionalismo se ha reducido siempre a lo siguiente: todo influye sobre todo. Pero el funcionalismo no ha elaborado ninguna teoría acerca del peso que cabe asignar a las diversas variables dentro del sistema. No ofrece teoría alguna acerca de cuáles variables son más importantes y cuáles menos para determinar la situación de un sistema en su conjunto.

Los administradores desean poder evaluar los desiguales costos y efectos resultantes de intervenir de diferentes maneras, en diferentes momentos y con diferentes puntos de apoyo. Por ende, necesitan saber qué variables son más poderosas. Esta es una de las razones por las cuales existe hoy un creciente interés por los sociólogos estadísticos norteamericanos que, como Herbert Blalock, abordan de nuevo el problema de extraer inferencias *causales*. No puede satisfacer a los administradores una teoría como la del funcionalismo, que intenta tranquilizarlos diciéndoles plácidamente que «todo influye sobre todo». Esto quiere decir que uno de los principales supuestos funcionalistas acerca de ámbitos particulares, el concepto de la interdependencia funcional, no basta para los fines de la aplicación. Es probable, en consecuencia, que este supuesto básico de la teoría funcionalista comience a ser dejado de lado. El funcionalismo empieza a oler a viejo.

Durante mucho tiempo, el funcionalismo se opuso polémicamente a todo modelo teórico que subrayara la primordial importancia de una o varias fuerzas o factores en cuanto a producir cambios sociales. Sin embargo, el desarrollo del Estado Benefactor implica una creciente disposición a encarar los problemas sociales asignando especial importancia a un factor especial: el papel del gobierno y el Estado. Es por ello especialmente notable que Neil Smelser —ex discípulo y colaborador de Parsons—, al tratar de formular una nueva «teoría general del cambio social», asigne una importancia nueva y especial al gobierno:

«Si hubiera que individualizar una sola variable como determinante de la dirección a largo plazo del cambio (esto es, el tipo de resultado), ella sería la situación del aparato gubernamental y de control del sistema social. Como hemos visto, el impulso inicial predispone al sistema social a cierto tipo de cambio, pero esa disposición es muy indetermi-

3 *The New York Times Magazine*, 1º de diciembre de 1968, pág. 106.

nada. La dirección del cambio depende, en cada etapa y en gran medida, de las actividades del aparato gubernamental y de control, de su planificación, su capacidad para movilizar personas y recursos en períodos difíciles y de guiar y controlar las innovaciones institucionales».[4]

La formulación de Smelser indica que el funcionalismo recibe y responde a una presión enderezada a transformarlo en una versión sociológica del keynesianismo.
Esta nueva presión, sin embargo, origina tensiones en el modelo teórico antes elaborado por Parsons y otros funcionalistas. Las ocasiona especialmente en la previa adhesión parsonsiana a un «esquema voluntarista», según el cual la fuente principal de insumos de energía en el proceso social eran los valores morales internalizados en cada persona, esquema que luego «puso en circuito» dentro de «sistemas sociales» automantenidos. En contraste con esto, aceptar al Estado Benefactor equivale a ver en el Estado o el sistema político la fuente principal de poder e iniciativa en la sociedad y su factor estabilizador esencial. Interesarse por el Estado Benefactor es también presuponer la existencia de «desequilibrios» sociales intrínsecos que deben ser corregidos y modificados, en lugar de dar por sentado que existe fundamentalmente un sistema social *auto*mantenido, como lo hace Parsons en su concepción esencial acerca del «sistema social».
Por estas entre otras razones, hay una apreciable discrepancia entre el previo enfoque sistémico de Parsons y su posterior adhesión al Estado Benefactor. Como indicamos en el capítulo anterior y repetimos al referirnos a Smelser, ahora Parsons y otros funcionalistas tienden a abandonar los viejos supuestos sistémicos, considerando en cambio que la sociedad exige alguna administración central originada en el sistema político y el gobierno. Las anteriores concepciones teóricas parsonsianas se fundaban en una realidad personal, en ciertos supuestos acerca de ámbitos particulares y en una estructura de sentimientos derivados de una experiencia y una socialización que tuvieron lugar dentro de un próspero orden *anterior* al Estado Benefactor. El esquema voluntarista exaltaba el esfuerzo individual; el modelo de sistema social exaltaba las pautas de cooperación reguladas espontáneamente; uno y otro son requisitos idealizados de un «sistema de libre empresa». Ambos son, en síntesis, generalizaciones implícitas a partir de la imagen de un mercado libre y una economía liberal que Parsons proyectó sobre el conjunto de la sociedad. En realidad, la teoría inicial parsonsiana encerraba una tácita apologética ideológica —pues implica que todos los sistemas sociales funcionarían mejor si lo hicieran como empresas autorreguladas en una economía de mercado— que no armoniza con la aceptación del Estado Benefactor.
Pese a su referencia a la importancia de la reciprocidad de gratificaciones, y aun a pesar de sus posteriores alusiones a la «productividad», hasta entonces Parsons se había preocupado principalmente por la moralidad, responsabilidad y legitimidad de los administradores del sistema, y no por la eficacia técnica de este ni por su éxito en produ-

4 N. J. Smelser, *Essays in Sociological Explanation*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, pág. 278.

cir y distribuir bienes y servicios. En la medida en que el análisis parsonsiano abordaba la eficacia de un sistema, lo hacía considerándola principalmente derivada de dos factores: primero, los compromisos y restricciones morales de los actores participantes, y segundo, la espontaneidad y el carácter autorregulador de sus relaciones. Este enfoque, sin embargo, dista apreciablemente de las estrategias instrumentales del Estado Benefactor, que atribuye la mayor importancia a la obtención de metas mediante la administración fiscal y monetaria y la redistribución de ingresos por medios impositivos.

De tal manera el desarrollo del Estado Benefactor, con su cada vez mayor apoyo a las ciencias sociales, ejerce sobre estas una seria presión, que adopta diversas maneras. Este nuevo apoyo deriva en gran medida de la creciente tendencia gubernamental a intervenir de modo deliberado en la sociedad —ya sea la propia u otra—, directamente, por medio de las actividades del gobierno nacional, o indirectamente, a través de organismos tales como la UNESCO o la OCDE. Esta tendencia gubernamental a intervenir de manera deliberada en el nivel *internacional* coincide con el derrumbe de las antiguas formas de colonialismo e imperialismo, con la competencia entre Estados Unidos y la Unión Soviética por el control de la forma que adoptará la industrialización en el «Tercer Mundo» y con el resultante poder de negociación de que ciertas naciones en desarrollo disponen para obligar a las grandes potencias a que las ayuden a industrializarse.

Los gobiernos tratan además de intervenir deliberadamente en sus propias sociedades, como consecuencias de: la presión ejercida por estratos sociales o regiones relativamente necesitados, por la clase «inferior», negros, obreros o desocupados; la preocupación por atenuar y controlar las oscilaciones de su economía y mantener el continuo crecimiento económico; y, por último, las concepciones prevalecientes sobre justicia y equidad. En respuesta a estos cambios masivos en escala mundial, tiene lugar un grado creciente de administración gubernamental de la sociedad; esto ha causado, principalmente al canalizar nuevos fondos hacia las ciencias sociales, importantes modificaciones en sus instituciones locales y nacionales, que actúan como mediadoras de las nuevas presiones y recursos gubernamentales, transmitiéndolos, definiéndolos y a veces ampliándolos. Así, directa e indirectamente, desde influencias remotas o locales, aumentan las presiones tendientes a modificar las teorías y estilos con que opera la sociología actual.

Además de las ya mencionadas, estas presiones comparten otras tendencias. Primero, apuntan a obtener recursos tecnológicos que permitan el *cambio* planificado y deliberado en determinadas condiciones sociales. Ocasionan, en suma, un compromiso gubernamental a efectuar ciertas «reformas» sociales. En segundo término, también es necesario *justificar* este mismo compromiso. Existen núcleos permanentes de resistencia a la intervención gubernamental, en parte como consecuencia de la elevación de los impuestos necesarios para financiarla, y en parte porque ciertos intereses creados se oponen a algunos de los cambios que se procura efectuar. Por lo tanto, el Estado necesita no solo una ciencia social capaz de facilitar la intervención planeada para resolver determinados problemas sociales; también la necesita como *retórica*, para persuadir a sectores renuentes o indecisos de la sociedad de que tales

problemas realmente existen y tienen proporciones peligrosas. Una vez comprometido a llevar a cabo tal intervención, el Estado adquiere intereses creados propios en «publicitar» los problemas sociales cuya solución procura financiar. Necesita, en otras palabras, investigaciones sociales que puedan *denunciar* los problemas sociales que se dispone a abordar.

Antes de que el Estado asumiera un mayor control de ellos, estos problemas eran encarados por otros grupos sociales u organismos de la sociedad, habitualmente en escala local, regional o municipal. Así, a medida que el gobierno centralizado en escala nacional interviene en esos mismos problemas e intenta obtener mandato para solucionarlos, pasa de modo inevitable a competir con los grupos tradicionalmente responsables de su manejo; invade y amenaza sus intereses creados administrativos en el control de esos problemas. Como resultado, se produce una competencia entre formas nuevas y viejas, y entre niveles superiores e inferiores, para el manejo de los problemas.

Esto crea una situación en la cual interesa a los niveles nuevos y superiores no solo denunciar la existencia de un problema social sino también poner en evidencia que los antiguos ordenamientos son inadecuados para abordarlos, y debilitar las élites locales hasta entonces a cargo de esos ordenamientos, y a las cuales los niveles superiores desean ahora desplazar o someter a su control. En consecuencia, los nuevos y más elevados niveles gubernamentales tienden a promover investigaciones que son, en realidad, de «*evaluación*», estudios destinados a analizar la eficacia y, muy especialmente, a poner en evidencia la *in*eficacia de las élites y de los procedimientos tradicionales en los niveles inferiores y locales.

Por consiguiente, el aparato superior del Estado Benefactor necesita investigaciones sociales que «desenmascaren» a sus competidores; necesita un tipo de investigación limitadamente «crítica».[5]

Sin embargo, estas necesidades interrelacionadas del Estado Benefactor están en profundo desacuerdo con ciertos compromisos técnicos de la teoría funcionalista, así como con algunos aspectos de la estructura de sentimientos que la respalda. Por ejemplo, el Estado necesita ahora técnicas de solución instrumentables, pero el funcionalismo ha destacado tradicionalmente la importancia de los elementos morales, no instrumentables como no sea mediante una vigilancia totalitaria. Además, como hemos visto, el funcionalismo enfoca la sociedad contemporánea de manera persistentemente optimista, en la cual ve el mejor de los mundos posibles, y tiende a eludir las patologías y problemas de la sociedad moderna. En cambio, el Estado Benefactor necesita ponerlos de relieve, aunque solo sea para obtener apoyo para sus programas. El funcionalismo tiende a sustentar una perspectiva «positiva» y favorable, mientras que el Estado Benefactor necesita al menos un tipo limitado de sociología *crítica*. Tales son, pues, algunos aspectos importantes en los cuales la teoría social funcionalista discrepa con los requisitos del Estado Benefactor, y por los cuales este último contribuye a la crisis

5 Se hallará una aplicación detallada de estas consideraciones a la tradición del estudio de la conducta «desviada», conducido principalmente por H. Becker, en A. W. Gouldner, «The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State», *American Sociologist*, mayo de 1968.

que se desarrolla en aquella, crisis que se agrava en tanto el Estado Benefactor otorga mayor apoyo a la sociología.
En gran medida como consecuencia de tal apoyo, se han intensificado desde mediados de la década de 1950 los estudios cuyo punto de partida es el análisis de «problemas sociales», a los cuales no conciben como aberraciones secundarias, sino como realidades indiscutibles. Por ejemplo, muchas investigaciones sobre la discriminación racial —en lugar de limitarse a considerar esos problemas sociales como alteraciones del orden y la estabilidad— la examinan en un marco de preocupación por una inhibición o violación general de la libertad y la igualdad, a la cual, por supuesto, se oponen tácita o abiertamente. Pero el respaldo a estos estudios orientados hacia los problemas sociales no proviene únicamente de los recursos materiales o financieros del Estado Benefactor, sino también de las grandes luchas por los derechos civiles y el movimiento de la «guerra a la pobreza», estrechamente vinculado con aquellas y que tuvo lugar en la década de 1960. Lo cierto es que en menos de un decenio ha cobrado vida una nueva especialización, la «sociología de la pobreza». Esta ha atraído a un grupo de nuevos adeptos cuya preocupación básica es remediar el problema y modificar la sociedad. Aunque estos impulsos favorables al cambio son limitados, su tendencia difiere nítidamente de los supuestos orientados hacia el orden que caracterizan al funcionalismo. En parte alrededor de este problema sustancial, han comenzado a reanudarse las conexiones, desde hace tanto tiempo interrumpidas, entre la sociología y la economía, y los sociólogos han empezado a leer más economía que nunca. Si bien la mayoría de estos estudios sobre problemas sociales expresan fundamentalmente un keynesianismo sociológico que opera dentro de los límites del Estado Benefactor, y aunque no sea el espíritu de C. Wright Mills el que campea en ellos, resulta evidente que tampoco es el del funcionalismo y el de Talcott Parsons.

La teoría del cambio

El surgimiento del Estado Benefactor trae consigo, ante todo, un compromiso de efectuar ciertos cambios sociales, lo cual exige un enfoque del cambio social que difiere fundamentalmente del tradicional en la teoría funcionalista. Como consecuencia, el principal foco de tensión dentro de la teoría funcionalista se concentra de modo persistente en su análisis del cambio social.
El tratamiento parsonsiano del cambio social manifiesta de nuevo las evidentes inconsecuencias y tensiones a que ha estado sometido el funcionalismo casi desde sus comienzos. Sin embargo, hay signos de que la tensión se está haciendo cada vez más aguda para los funcionalistas. Me propongo señalar específicamente que: 1) es en el examen del cambio social donde hay mayor probabilidad de que el parsonsismo abandone algunos de sus fundamentales supuestos acerca de ámbitos particulares y, muy especialmente, de que manifieste una *tendencia* a adoptar de manera brusca otros radicalmente diferentes, en especial los del marxismo, y 2) que la presión tendiente a provocar este vuelco

va en aumento, al punto de que algunos funcionalistas intentan ahora, explícita y abiertamente, resolver problemas planteados por el análisis del cambio social mediante el recurso deliberado al marxismo. En síntesis, el análisis del cambio social conduce cada vez más al funcionalismo a una convergencia con el marxismo.

Durante mucho tiempo, en lugar de concentrarse en el cambio, el análisis parsonsiano de los sistemas sociales tendió a destacar que estos son gobernados por procesos de automantenimiento y a poner de relieve los mecanismos mantenedores del *orden* que les son inherentes. Al mismo tiempo, manifestó una pronunciada y unilateral tendencia a concebir la conformidad —respecto de las expectativas de otros y de las exigencias de los códigos morales— como conducente a la estabilidad de los sistemas sociales. El «sistema social» de Parsons es un mundo social con su propia red ramificada de defensas contra la tensión, el desorden y el conflicto: al romperse una de ellas, surge otra, lista para atenuar el impacto. Tal estabilidad del sistema puede ser contingente, pero nunca es precaria. Parsons destaca su casi infinita capacidad para absorber y anular los choques, y se esfuerza por describir una intrincada y entrelazada red de mecanismos que contienen la energía del sistema y la distribuyen con rapidez y eficacia a los puntos de tensión, sin permitir que se malgaste.

En el sistema social parsonsiano el equilibrio, una vez establecido, es eterno; la realidad esencial que se le atribuye es su coherencia interna, no los conflictos, tensiones y desórdenes que son habitualmente considerados como alteraciones o aberraciones secundarias y nunca como derivados de los requisitos necesarios e inevitables de la vida social; sus «actores», como par[illegible] secante nuevo, están listos y dispuestos para absorber la tinta de la socialización que se les imprime, y, por ende, nunca hace falta obligarlos, ya que siempre actúan voluntariamente, movidos por motivaciones [illegible]ores. En ese mundo social, la escasez no parece tener importancia [illegible] influencia, aunque, si se la reconoce, siempre es posible encararla adecuadamente mediante códigos morales; los hombres utilizan el poder con benignidad, en favor de intereses comunes y metas colectivas, y rara vez las diferencias de poder tientan al más fuerte a apoderarse de más de lo que dicta la moral. El sistema social parsonsiano es, en suma, una máquina de movimiento perpetuo. Al sugerir, como acabo de hacerlo, que Parsons no concibe los conflictos y tensiones sociales como derivados de los requisitos *necesarios* de la vida social, me refiero a lo que implícitamente considera «real» en los sistemas sociales: a sus supuestos fundamentales acerca de ámbitos particulares, aunque pocas veces formulados, respecto de los sistemas sociales. La tendencia del pensamiento parsonsiano es presuponer que tales conflictos pueden *no* aparecer. Su existencia es en todo contingente, según cómo funcionen en un momento dado los mecanismos estabilizadores. En los conflictos y el desorden no ve una parte del orden necesario de las cosas, sino algo más semejante a las enfermedades fortuitas del organismo que a la inevitable decadencia y muerte del cuerpo al envejecer. Parsons opera con el supuesto de que en un sistema social no hay necesariamente nada capaz de ponerle fin, alterarlo en grave medida, someterlo de manera continua a tensiones o incluso modificar a veces radicalmente su estructura. En otras palabras (en el capítulo

siguiente profundizaremos más en esta cuestión), Parsons ha concebido un sistema social que es inmortal. Se debe en gran medida a que lo animaba el deseo de dotar a su «sistema social» del don de la inmortalidad el que a Parsons le haya resultado difícil comprender los modos en que los sistemas sociales deben cambiar necesaria y obligatoriamente, y que en *El sistema social* [6] haya llegado a un desolado pesimismo acerca de las posibilidades mismas de comprenderlo.

Aspectos del análisis parsonsiano del cambio

Si, como presupone Parsons, un sistema estable de interacción, una vez instituido, tiende a «permanecer inmutable», lógicamente también tenderá a presuponer que los cambios en un sistema social derivan de presiones externas que de algún modo superan o penetran sus defensas, o de presiones que son fortuitas —en su origen, aunque no en su generalización— con respecto a las características esenciales del sistema. Estas no engendrarán cambios estructurales críticos *del* sistema, sino solamente cambios cíclicos o rítmicos *en* él. Por ello no resulta extraño que en *El sistema social* Parsons diga:

«En el estado actual del conocimiento no es posible elaborar una teoría general de los procesos de cambio de los sistemas sociales (...) no disponemos de una teoría completa de los procesos de cambio en los sistemas sociales (...) cuando se disponga de tal teoría habrá llegado el milenio de la ciencia social. *Esto no sucederá en nuestra época, ni, muy probablemente, nunca*».[7]

Lo que cabe observar aquí es el extremo pesimismo, la desesperanza, en verdad, que manifiesta Parsons con respecto a la posibilidad de elaborar una teoría «completa» del cambio de los sistemas sociales. Para que semejante desesperanza parezca justificable, en la cita transcripta Parsons modifica el problema, ya que menciona primero una teoría «general» y luego una teoría «completa». Sin duda, una teoría general no es necesariamente una teoría completa, a menos que se definan estos términos de una manera un tanto particular. Sin duda, pocas veces resulta posible elaborar una teoría completa sobre lo que sea. Y, sin duda, es raro que Parsons —¡justamente Parsons!— sostenga aquí que tal teoría deba esperar el previo desarrollo del *conocimiento*. ¿Por qué la falta de conocimiento impide elaborar una teoría del cambio en los sistemas sociales, mientras una carencia similar no constituye impedimento alguno para la teoría parsonsiana acerca del equilibrio y el orden de los sistemas sociales? ¿Por qué Parsons se muestra tan escéptico respecto de una teoría del cambio, pero no de una teoría del orden? ¿Por qué Parsons adopta aquí, repentina e inesperadamente, el supuesto positivista de que las teorías deben esperar a que evolucione el conocimiento, cosa que no hace en ningún otro momento?

6 T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951.
7 *Ibid.*, pág 534. (Las bastardillas son mías.)

Aquí la inconsistencia del argumento de Parsons ofrece un extraño contraste con la profundidad de su pesimismo. No podemos dejar de recordar a Sócrates intentando demostrar empecinadamente la inmortalidad del alma; solo podemos estar seguros de la insistencia con que procura defender su tesis, y sospechamos que la lógica está colocada al servicio de un impulso previo. La idea misma de abordar el problema del cambio sistémico parece provocar una especie de histérico malestar, como el que podría experimentar un teólogo moderno obligado a discutir la naturaleza del diablo.

El giro hacia el marxismo

En *El sistema social*, Parsons ofrece, con todo, algunos cánones parciales para analizar el cambio social. Resulta interesante que estos se hallen centrados en el concepto de «intereses creados», a cuyo alrededor, según sostiene, se organiza la resistencia al cambio. Parsons afirma que, en la medida en que un intento de «cambio» incide sobre las pautas institucionalizadas, «el cambio nunca es solamente "modificación de la pauta", sino su modificación venciendo una resistencia».[8] Pero no queda nada claro por qué los «intereses creados» originan solamente *resistencia* al cambio, ni por qué no promueven también tendencias favorables a él. Parsons tampoco indica sistemáticamente que las diferentes partes de un sistema social no tienen un mismo «interés creado» en mantenerlo; algunas poseen diversos grados de autonomía funcional, otros tienen un mayor o menor interés creado en mantener el sistema. Además, ¿acaso la formulación parsonsiana de que el cambio se produce superando una resistencia no es una admisión, aunque sea solo tácita, de que el cambio tiene lugar mediante un *conflicto*? Si los hombres tienen intereses creados en resistir al cambio para *conservar* gratificaciones, ¿no tenderán igualmente a impulsar un cambio que *aumente* sus gratificaciones? Y una vez postulado esto, ¿no se ha postulado una causa que tiende al conflicto y que es *inherente* a los sistemas sociales? En un plano más general, cuando Parsons decide abordar los problemas del cambio social *en* los sistemas sociales o *de* los sistemas sociales, parece obligado a movilizar un conjunto totalmente nuevo de supuestos acerca de ámbitos circundantes, referentes al carácter de la realidad social. Sus intentos de analizar el cambio social parecen conducirlo repentinamente a recurrir a supuestos acerca de ámbitos particulares que no solo son ajenos a los que utiliza para analizar el orden sino que los contradicen, y que él expresa mediante la noción vebleniana de «intereses creados» y el concepto de una «resistencia al cambio». Es probable que uno de los orígenes específicos de este último supuesto sea la teoría freudiana. Habría que mencionar, además, que este supuesto específico es también compartido por el marxismo. Parsons no advierte que este supuesto, que al principio parece explicar la tendencia a la estabilidad de los sistemas y ser —afortunadamente— compatible con ella, es en realidad también compatible con una tendencia in-

8 *Ibid.*, pág. 491.

trínseca al *conflicto*. En efecto, según el enfoque del mismo Parsons, si no hubiera resistencia al cambio no habría conflicto. La misma tendencia que en una circunstancia estabiliza el sistema, conduce en otras a su inestabilidad. El sistema está atrapado en sus propias redes.

Pero Parsons no ve este aspecto de la cuestión. Por el contrario, apela a supuestos distintos para explicar la estabilidad y el cambio, o, al menos, para concebirlos como si fueran diferentes. Es casi como si llevara dos cuentas separadas, basada cada una de ellas en diferentes supuestos: una para el análisis del cambio y otra para el análisis del equilibrio social. Esta situación se presentaba ya en su anterior análisis sobre «El problema del cambio institucional controlado», donde procuró elaborar una estrategia respecto de Alemania derrotada, después de la Segunda Guerra Mundial.

En este análisis, Parsons destaca que: «La concepción de un sistema social completamente integrado es un caso límite. Toda sociedad compleja, sin excepción, contiene muy importantes elementos de conflicto y tensión internos». Pero ¿por qué solo las sociedades complejas? ¿Por qué no todos los sistemas sociales, aun los más simples? Además, aunque haya cierto «realismo» en admitir la existencia de tales conflictos, esto no modifica necesariamente los supuestos parsonsianos referentes a su carácter, pues no son necesarios e intrínsecos a la sociedad. No afirma que toda sociedad «engendra» conflictos o «elementos» de conflicto, sino que los «contiene». En el mismo artículo señala también Parsons que si bien uno de los aspectos de un conflicto social puede obstaculizar el cambio, otro puede llegar a ser su aliado, o el de los esfuerzos tendientes a él. En suma, vuelve a considerarse casi explícitamente que el proceso de cambio trae consigo algún género de lucha o conflicto.

Parsons comenta, además, que el punto más vulnerable de los *Junkers* es su base económica; con el estilo de un periodista marxista, dice que su posición en la sociedad puede ser atacada como un caso de exclusivo privilegio de clase. [9] Asimismo, explica el conservadorismo de los empleados públicos alemanes en términos de clase, sosteniendo al respecto que se debe a la «base clasista sobre la cual se recluta al personal superior».[10]

El mismo Parsons, cuando llega al análisis del *cambio*, comienza no solo a reconocer sino de hecho a destacar la importancia de las estructuras de clase, los intereses creados y los conflictos, poniéndolos de relieve de una manera que no es intrínsecamente derivable de su teoría del orden. En este punto, la teoría manifiesta una tendencia discreta, pero perceptible, en dirección marxista.

Otro caso similar es el de la posición de Parsons respecto del papel de las ideas, considerado desde el punto de vista del cambio social. Mientras que en *La estructura de la acción social* ⁂ destacó primordialmente la interdependencia de los sistemas de creencias con otras variables, ahora pasa a subrayar su carácter «dependiente», aunque sigue insistiendo formalmente en su interdependencia con otras fuerzas.

9 T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, ⁂ Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949, pág. 325.
10 *Ibid.*, pág. 326.

«Uno de los hallazgos importantes de las modernas ciencias psicológicas y sociales es que, excepto en ciertas esferas particulares, las ideas y sentimientos son —tanto en el nivel individual como en el de las masas— manifestaciones dependientes de estructuras más profundas —la estructura del carácter y la institucional— (...) y no determinantes independientes de la conducta.» [11]

Parece evidente que esta concepción converge con la posición hacia la cual se había orientado Durkheim en su análisis del lugar que ocupan en la sociedad las creencias morales; ambas implican una distinción entre superestructura e infraestructura similar a la que establecen los marxistas.
En la teoría social de Parsons hay, pues, una escisión. En su concepción del mundo apunta un inesperado dualismo. Por un lado, está el modelo parsonsiano de un sistema social inmortal e inmutable, que es su versión de la Idea o Forma platónica inmutable. Por el otro, se halla el supuesto de que el mundo natural de los hombres cambia y se aparta, en apariencia, del Modelo Eterno: «Toda sociedad compleja, sin excepción, contiene muy importantes elementos de conflicto interno».[12] Es como si en su teoría del equilibrio Parsons hablara como un comteano, mientras que al abordar la teoría del cambio se transformara de pronto, pasando misteriosamente a hablar con la voz de Marx. No es de extrañar, pues, que le aterrara la perspectiva de pasar del análisis del equilibrio al del cambio social. Esta tendencia marxista no es nueva ni mucho menos; se manifestaba ya en *El sistema social* y aun antes, y sigue apareciendo hasta en sus más recientes análisis del cambio y la evolución sociales.

La diferenciación: fuerzas productivas contra relaciones de producción

En su artículo «Algunas consideraciones sobre la teoría del cambio social», sostiene Parsons que el cambio social implica un proceso de diferenciación.[13] Aparentemente, quiere decir con esto que el cambio social tiene lugar en parte mediante el desarrollo de ordenamientos y estructuras nuevos y específicos para llevar a cabo determinadas funciones. Con el surgimiento de estructuras recién diferenciadas, cambian algunas de las normas morales que gobiernan cada unidad, así como las relaciones entre ellas. «Diferenciación» significa no solo un cambio en las actividades de alguna unidad previamente establecida sino también la *pérdida* de ciertas actividades, del derecho a desempeñarlas, de las recompensas y gratificaciones ofrecidas por efectuarlas y de la facultad de hacerlo. Este énfasis en la «diferenciación» recuerda el evolucionismo de Spencer, y su redescubrimiento por Parsons coincide, en

11 *Ibid.*, pág. 336.
12 T. Parsons, *The Social System* ..., *op cit.*, pág. 317.
13 *Rural Sociology*, vol. 26, nº 3, septiembre de 1961, págs. 219-39. Reimpreso en A. Etzioni y E. Etzioni, eds., *Social Change*, Nueva York: Basic Books, 1964.

verdad, con su giro hacia el evolucionismo (al cual me referiré más adelante). Si en 1937 Parsons preguntaba «¿Quién lee ahora a Herbert Spencer?», en la década de 1960 debe contestarse: el mismo Parsons. La diferenciación significa la creación de una nueva unidad que asume las funciones y facultades de otra anterior, de modo que el surgimiento de la nueva unidad trae consigo alguna pérdida y una amenaza de posible aniquilamiento para la antigua. Como la nueva unidad no puede sino perjudicar los intereses creados de la anterior, encontrará resistencia, con el resultante conflicto social. En gran parte, esto no es especialmente nuevo y se encuentra ya explícito o implícito en *El sistema social*. Se manifiesta, sin embargo, un elemento de cierta novedad, cuando se pregunta: ¿Qué condiciones dan origen a la diferenciación y de qué depende que sea completada con éxito?

En su respuesta, Parsons presupone que el proceso se inicia con algún tipo de «déficit de insumo» con respecto a la obtención de metas, el cual, aun cuando se logre detenerlo, entraña tensiones. En otras palabras, se está desempeñando alguna función; se espera algún servicio que un sistema está obligado a proveer, aunque por alguna razón no lo lleve a cabo de manera satisfactoria. Por consiguiente, el sistema receptor ejerce presión sobre el sistema proveedor; de tal modo adquieren carácter problemático las cantidades, cualidades, ritmo o tasas del intercambio. El sistema receptor presiona para obtener un servicio mayor, mejor, más rápido o más barato que el que ha estado suministrando el sistema proveedor, con su ordenamiento establecido. El sistema receptor procura modificar el sistema proveedor de alguna manera que lo satisfaga.

Importa señalar que Parsons se limita a considerar este «desequilibrio» como «dado». Como postula que un sistema social conserva su equilibrio mientras cada parte se ajuste a las expectativas de la otra, solo puede *desequilibrarlo* mediante la postulación directa. Por ello, Parsons comienza aquí con el supuesto de que el sistema ya ha perdido el equilibrio; simplemente se *presupone* que una de las partes no se adapta a las expectativas de la otra. Por ende, la diferenciación, como forma de cambio social, es principalmente un modo que tiene el sistema de adaptarse y hacer frente a un deterioro del equilibrio anterior, pero inexplicado. Por lo tanto, no hay todavía nada en el sistema mismo que deba necesariamente desequilibrarlo o determinar que una de las partes frustre las expectativas de otras. La perturbación es considerada como algo en gran medida fortuito, en relación con el sistema mismo.

Ya he sugerido con insistencia que, en mi opinión, esto no es así. Existe, por ejemplo, una tendencia intrínseca a la utilidad marginal decreciente de las gratificaciones; una ambivalencia intrínseca en ajustarse incluso a las expectativas moralmente sancionadas de los demás; una mayor predisposición a exigir conformidad con los derechos propios que con los ajenos; un apoyo selectivo a las normas morales que son ventajosas y un descuido relativo de aquellas que no lo son; consecuencias inherentes a las diferencias de poder, que permiten al más fuerte hacer cumplir sus propias expectativas morales y oponerse a las demandas que presenta el más débil debido a esa imposición, con la resultante «represión normalizada»; y una propensión general de los desposeídos a prestar menos apoyo a un ordenamiento existente de la

distribución de gratificaciones y al código moral que sanciona esto. Según Parsons, en cambio, *dentro* de un sistema social sigue sin haber nada destinado a perturbar intrínsecamente su equilibrio.

Para Parsons, además, la diferenciación exitosa es siempre un proceso que permanece sujeto a los valores predominantes de los sistemas sociales, que son «el componente de más alto rango en su estructura».[14] Si bien es posible modificar los modos de aplicar los valores, así como las unidades sociales a los cuales se apliquen, Parsons subraya que «todo su examen se ha basado en el supuesto de que las pautas valorativas subyacentes del sistema no cambian como parte del proceso de diferenciación».[15] En otras palabras, solo se refiere a un tipo limitado de diferenciación: la *institucionalizada.* Se refiere a un proceso de diferenciación que es compatible con las adhesiones valorativas primordiales de un sistema y que permanece *controlado.*

Pero, ¿en qué condiciones permanecen controladas las diferenciaciones mencionadas? Supóngase que las unidades establecidas resistan la pérdida de sus antiguas funciones y que tengan, además, *poder* suficiente para hacerlo con eficacia. Parsons presupone la capacidad de imponer un cambio de función de una unidad vieja a otra nueva, implicando con ello que quienes desean efectuar dicho cambio pueden hacerlo. En resumen, las diferenciaciones institucionalizadas como las que Parsons considera presuponen la conservación de los ordenamientos de poder existentes, con lo cual quedan implícitamente limitadas a las que consideren aceptables las élites poderosas que se benefician con ellas.

Un proceso de diferenciación no se desarrollará de manera igual a partir de la experiencia de «déficit de insumo» de cada persona. En la mayoría de las condiciones, los «déficit de insumo» de algunos pesarán más que los de otros. Los de ciertas personas y grupos pueden frustrarlos mucho tiempo y enconarse sin producir diferenciación, mientras otros conducirán a rápidos y habituales intentos de diferenciación. En Estados Unidos, por ejemplo, los negros experimentan desde hace tiempo un «déficit de insumo» con respecto a la educación que reciben sus hijos; esto los ha frustrado durante un prolongado período, y los demás lo saben, pero hasta el momento la situación sigue sin ser remediada. Además, la «diferenciación» existente —que se resume en la enseñanza discriminatoria y segregada— se desarrolló y mantuvo para remediar los «déficit de insumo», no de los negros, sino de los blancos. Por añadidura, *esta* pauta discriminatoria de diferenciación educacional discrepó siempre con el sistema igualitario de valores que la sociedad norteamericana sustenta nominalmente, pero no será modificada sin violar el sistema discriminatorio de valores al que en la práctica adhieren muchos blancos norteamericanos.

Subyace en el análisis parsonsiano de la diferenciación social el supuesto de que existe una función constante a cumplir, una necesidad inmutable *del sistema en su conjunto* que debe ser satisfecha sin interrupción. Una mayor diferenciación es una manera de transferir esa necesidad sistémica de una unidad a otra donde es mejor satisfecha. Sin embargo, es posible que la necesidad capaz de producir diferenciación social no co-

14 *Ibid.*
15 *Ibid.*

rresponda a todo el sistema, sino solo a una parte. Cuando se transfieren necesidades sistémicas de una vieja unidad a otra nueva, el problema fundamental es superar la resistencia e intereses creados de quienes se benefician con la manera ya establecida de satisfacerlas. Y esto depende en gran medida, primero, del poder que estos últimos posean para resistir, y segundo, de su disposición y voluntad de hacerlo, lo cual depende a su vez de que la inminente transferencia elimine o ponga en peligro su acceso a las gratificaciones, o que lo aumente y beneficie. Cuando se transfiere una función, en efecto, el objeto puede no ser el de mejorar la satisfacción de la sola necesidad sistémica, o incluso el funcionamiento del sistema *total*; dicho de otro modo, la transferencia de una función puede servir o estar dirigida, no a mejorar el funcionamiento del grupo, sino a aumentar los beneficios de algunos miembros de él.

Por lo tanto la diferenciación, según el enfoque parsonsiano, es sobre todo un proceso mediante el cual los sistemas sociales cambian de una manera «ordenada», sin modificar básicamente la adjudicación de beneficios; cambian, en suma, de una manera aceptable o no amenazante para los centros de poder existentes. Pero lo interesante en este análisis es hasta qué punto exige de Parsons acentuar de otra manera sus habituales premisas, y cómo esto lo acerca a un modelo marxista. Por ejemplo, el análisis parsonsiano de la diferenciación indica que esta comienza en un conflicto, entraña amenazas y engendra resistencias. Si el conflicto no es inherente al sistema social, sí lo es a su *cambio*. Se advierte que el sistema proveedor se halla sometido a presión para que emplee nuevos recursos o nuevos ordenamientos para el uso de los antiguos; para que perfeccione su funcionamiento. Una manera de mejorar su cuestionado funcionamiento es asignarlo a otra unidad como función *especializada*: vale decir, diferenciar el sistema establecido. Examinemos cómo se produce esto. Presumiblemente, el sistema así presionado será receptivo a nuevos mecanismos que puedan mejorar su desempeño, tratará de crearlos o buscará en otras partes los que ya han sido creados. Si logra inventar o tomar en préstamo un nuevo dispositivo, debe entonces ordenar su uso dentro de su propio sistema establecido. Para maximizar la efectividad con la que puede ser utilizado el nuevo dispositivo, el sistema tiende a crear nuevos tipos de unidades organizacionales, a las cuales asigna la responsabilidad por las funciones que cumple el nuevo dispositivo. Pero como las *funciones* a desempeñarse no son nuevas, ya que solo se modifica la manera en que son llevadas a cabo, deben haber sido previamente cumplidas por unidades ya existentes dentro del sistema social. La unidad «residual», por lo tanto, ha perdido ahora una función que pasa a la nueva unidad; sus intereses creados se ven perjudicados, y se cuestiona si seguirá teniendo acceso a sus recursos anteriores.

Este modelo de cambio sugiere ciertas semejanzas y un comienzo de convergencia con la concepción marxista, según la cual el cambio societal es producido por un conflicto entre las *fuerzas* productivas y las *relaciones* de producción. El marxismo sostiene que las nuevas fuerzas productivas (o «productoras» funcionales) comienzan por desarrollarse o ser adquiridas *dentro de las relaciones de producción existentes* (p. ej., en el nivel existente de diferenciación), pero en algún punto

se hacen incompatibles con estas y las destruyen. Puede considerarse, entonces, que lo que ha hecho Parsons ha sido generalizar el modelo marxista de cambio de la sociedad a todos los sistemas sociales.
Ocurre, al parecer, que cuando Parsons pasa de analizar las fuentes del equilibrio sistémico a hacerlo con las del cambio sistémico, pasa también, de modo perceptible aunque no explícito, de supuestos comteanos a supuestos marxistas acerca de ámbitos particulares, moviéndose hacia una nueva metafísica, que por el momento permanece sin resolver. De tal modo, el sistema parsonsiano queda funcionando de una manera dualista. Sin embargo, no quiero exagerar los alcances del desplazamiento de Parsons en dirección al marxismo. Claro está que en modo alguno abandona todos sus supuestos anteriores, ni siquiera cuando analiza el cambio; resulta evidente que aquí acentúa supuestos diferentes y presenta otros nuevos, pero también es cierto que estos no ejercen un control indiscutido del análisis, y que son asimilados a la infraestructura anterior de su teoría.
Por ejemplo, el análisis parsonsiano de la diferenciación transforma el mecanismo marxista de la *revolución* —el conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción— en un mecanismo de *evolución*. La tensión entre la antigua unidad residual y la unidad recién diferenciada es contemplada como si permaneciera bajo el control central. Más que un conflicto violento, hay entre las unidades una fricción competitiva. Considerada como un «mito de los orígenes», la teoría de Parsons acerca de la diferenciación social podría ser comparada con la reproducción asexual; hay algo que se divide, pero sin dejar de mantener su unidad; un protoplasma informe que gradualmente se subdivide, pero permanece integrado.

Convergencia de Parsons y Marx en el evolucionismo

La mayor inestabilidad de la teoría parsonsiana reside precisamente en lo referente a los problemas del cambio social, lo cual la obliga a coincidir con modelos que divergen mucho de sus principales tendencias. Esto quedó una vez más evidenciado cuando, a mediados de la década de 1960, Parsons se volcó repentinamente hacia el evolucionismo. Las observaciones iniciales de su artículo «Universales evolutivos en la sociedad» sugieren que esto no fue tanto un producto de la evolución interna inmanente de sus anteriores posiciones como una manera de adaptarse a las presiones del medio intelectual circundante —y, a la vez, a las presiones que engendraron a estas.
Dice Parsons:

«Lentamente y de una manera un poco inarticulada, en los sectores sociológicos y antropológicos se está pasando de un estudiado desinterés por los problemas de la evolución social y cultural (...) a un esquema evolucionista».[16]

16 T. Parsons, «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*, vol. 29 nº 3, junio de 1964, pág. 339.

En resumen, advirtiendo un abismo entre los procesos intelectuales que rodeaban su propio sistema teórico, Parsons se desplazó hacia el evolucionismo con el propósito de reducir la tensión «asimilándolo» a su propio sistema.

Aquí Parsons enfoca su análisis en el concepto de «universales evolutivos», a los que define como «innovaciones estructurales» que «permiten a sus poseedores aumentar su capacidad generalizada de adaptación de manera sustancial, hasta tal punto, que las especies que carecen de ella se encuentran relativamente en desventaja en los ámbitos decisivos en que tiene lugar la selección natural, no tanto para la supervivencia como para la oportunidad de iniciar procesos ulteriores y fundamentales».[17] Un universal evolutivo es una innovación «tan importante para impulsar la evolución que, en lugar de surgir solo una vez, es probable que lo "descubran" sistemas diversos que funcionan en condiciones diferentes».[18] Esta idea de que los universales evolutivos comienzan por *surgir* en condiciones «diferentes» no especificadas sugiere —como lo confirma, en realidad, todo su análisis— que Parsons no tiene ninguna explicación en cuanto a cómo se *originan*, en qué condiciones aparecen o no. En la práctica, el origen de los universales evolutivos es presentado como una mutación casual; su significación deriva de haber ocasionado de manera fortuita una mayor capacidad generalizada de adaptación, permitiendo así sobrevivir a la innovación, cualesquiera que sean las causas que provocaron su aparición.

El modelo evolucionista de Parsons contiene, aunque de manera solo implícita, una sucesión de «dos etapas». Más específicamente, existe una etapa inicial que, en esencia, corresponde a la sociedad primitiva o tribal. Esta se caracteriza por el predominio y generalización de las instituciones del parentesco; como señala Parsons, en ella el status social es asignado principalmente según «criterios de parentesco biológico».[19] Esta fase es en gran medida una categoría residual no analizada, y solamente el punto de partida de un desarrollo o evolución posterior; es la fase que debe ser superada para que comience la segunda etapa, igualmente amorfa. Esta segunda etapa es todo lo que viene después —una vez destruida la «trama uniforme del parentesco»—, y es en ella donde surgen los «universales evolutivos». En síntesis, toda la «historia» está constituida de hecho por una etapa única, posterior al derrumbe del tribalismo y relacionada con él.

Ese derrumbe tiene lugar, en parte, como consecuencia de la aparición y acción de ciertos universales evolutivos. Según Parsons, dos de ellos se relacionan de manera muy estrecha con «el proceso de "forzar la salida" de lo que podría denominarse etapa "primitiva" de la evolución societal».[20] Ellos son, primero, un sistema de legitimación cultural explícita de funciones societales diferenciadas (en particular, funciones políticas) independientes del parentesco, y segundo, «el desarrollo de un sistema nítidamente delimitado de estratificación social». Más aún, Parsons asigna también prioridades entre estos dos mecanismos iniciales,

17 *Ibid.*, pág. 356.
18 *Ibid.*, pág. 339.
19 *Ibid.*, pág. 342.
20 *Ibid.*

agregando: «Me inclino a pensar que la estratificación es previa y condiciona la legitimación de las funciones políticas».[21]

Esto vuelve a recordar de manera notable al marxismo, y, en particular, el examen de la evolución social que Marx y Engels llevan a cabo en el *Manifiesto comunista.* ⁂ En este, Marx comenzaba afirmando que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases», a lo cual Engels —en la edición inglesa de 1888— agregó una nota al pie, según la cual esto se refería a «toda la historia *escrita*». Engels señalaba luego que, en 1847, cuando se escribió el «Manifiesto comunista», la «prehistoria de la sociedad» era casi desconocida, pero que después de esa época Haxtausen, Maurer y Morgan habían publicado obras donde analizaban la importancia de la propiedad comunal de la tierra como base de la evolución de las tribus teutónicas, así como de la índole de la *gens* y su relación con la tribu. «Con la disolución de esas comunidades primigenias, la sociedad comienza a diferenciarse en clases distintas y finalmente antagónicas».[22]

De tal modo, Engels efectuaba una distinción básica entre 1) la etapa de la prehistoria o las sociedades primigenias y 2) toda la historia escrita posterior; distinción similar a la que Parsons establece entre la etapa primitiva y la posprimitiva. En realidad, Engels utilizaba también una especie de teoría de «dos etapas», al sostener que las etapas evolutivas analizadas en detalle por Marx eran, en verdad, subetapas ubicadas en la fase segunda o «histórica». Como Engels, también Parsons asigna especial importancia al papel de la estratificación social en la destrucción de las sociedades tribales, aunque su concepción de aquella difiere sustancialmente de la sostenida por Marx y Engels.

Además de un sistema explícito de legitimación cultural y un sistema nítidamente delimitado de estratificación social, Parsons destaca también otros cuatro «universales evolutivos»: un sistema de mercado y monetario, la burocracia, un sistema legal universalista y asociaciones democráticas. Una de las más sorprendentes lagunas en el análisis parsonsiano de los universales evolutivos es su escasa referencia a la ciencia y la tecnología. Resulta extraño que estas no sean enfáticamente mencionadas como «universales evolutivos», pues parece obvio que ellas, no menos que los que se enumeran, provocan también un «muy sustancial aumento de la capacidad generalizada de adaptación». Solo de manera incidental se mencionan la ciencia y la tecnología junto con los universales evolutivos, en dos breves oraciones situadas apenas un párrafo antes de concluir el artículo. Se admite aquí que son tan importantes para la sociedad moderna como los cuatro universales evolutivos antes mencionados, aunque no se las clasifica, a su vez, como «universales evolutivos». ¿A qué se debe esto?

Según creo, es necesario formular la respuesta a esta pregunta en dos niveles; uno relacionado con el análisis técnico que Parsons hace de la evolución y las distinciones analíticas que supone, y otro vinculado con el carácter *ideológico* de su examen, que no es en sí mismo inde-

21 *Ibid.*

22 E. Burns, ed., *Handbook of Marxism*, Nueva York: International Publishers, 1935, págs. 22-23.

pendiente del primer nivel, sino que le proporciona una infraestructura. Con respecto al nivel técnico: antes de especificar y analizar directamente los seis universales evolutivos, Parsons establece una previa distinción, diferenciando de los «universales evolutivos» lo que denomina «prerrequisitos del desarrollo sociocultural».[23] En estos «prerrequisitos» ubica Parsons la *tecnología*, junto con otros tres: lenguaje, parentesco y religión. Da un énfasis considerable (y característico) a la importancia de la religión. En cuanto a las pautas culturales, sostiene que es «adecuado concebirlas, en su aspecto fundamental, como "religiosas" (...) me inclino a tratar todo el aspecto de orientación de la cultura, en sus más simples y menos evolucionadas formas, como sinónimo directo de *religión*».[24] De tal modo, según Parsons, estos cuatro «prerrequisitos»: religión, comunicación mediante el lenguaje, organización del parentesco y tecnología, constituyen «lo mínimo necesario para distinguir a una sociedad como verdaderamente humana». En verdad, «ninguna sociedad humana ha existido sin esos cuatro prerrequisitos en mutuas relaciones relativamente definidas».[25]

Así, una razón formal que impide a Parsons clasificar a la tecnología como «universal evolutivo» es haberla definido previamente como un «prerrequisito». Presumiblemente, no puede ser ambas cosas. Sin embargo, negar esto es arbitrario y contradictorio; en definitiva, el mismo Parsons, en su definición de un universal evolutivo, se limita a presentarlo como una innovación causante de un sustancial aumento de la capacidad generalizada de adaptación, y la tecnología es precisamente el productor más generalizado de «capacidad de adaptación». Esta es una de las principales razones que le permiten difundirse, con *relativa* facilidad, entre sociedades muy diferentes en otros aspectos. En síntesis, la tecnología dispone de un grado relativamente elevado de autonomía funcional, tanto entre los sistemas sociales como dentro de ellos.[26] Cuanto más alto es el nivel de la tecnología, tanto mayor es su capacidad generalizada de adaptación, al menos del mismo tipo resultante de cualquiera de las innovaciones caracterizadas por Parsons como universales evolutivos. La tecnología produce capacidad generalizada de adaptación en la sociedad, por lo menos de dos maneras importantes. Primero, es una fuente de gratificaciones cuya suma *no es cero*; en su «partida contra la naturaleza», los hombres pueden recurrir a la tecnología a fin de aumentar los bienes totales disponibles para distribuirselos, haciendo así más fácil que cada uno obtenga mayores gratificaciones sin reducir las que corresponden a los demás. Con ello reducen la presión tendiente a reorganizar el sistema de estratificación, y, en esa medida, elevan la fidelidad al sistema y su estabilidad. Segundo, la tecno-

23 T. Parsons, «Evolutionary Universals in Society», en *op. cit.*, pág. 356.
24 *Ibid.*, pág. 341.
25 *Ibid.*, pág. 342.
26 Se hallarán datos y análisis directamente relacionados con esta cuestión, sobre todo (pero no exclusivamente), en el capítulo 4 de A. W. Gouldner y R. A. Peterson, *Technology and the Moral Order*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962. Pienso que esta insistencia en la autonomía *relativa* de la tecnología es compatible con la importancia que atribuye Marx al conflicto que en algún momento se suscita entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Esta autonomía relativa de la tecnología es una de las razones por las que puede entrar en conflicto con las relaciones de producción.

logía es una fuente importante de poder, que permite a los sistemas tecnológicamente más avanzados competir con mayor eficacia contra los menos avanzados y dominarlos.
En su concepto general de «prerrequisito», Parsons vuelve a «converger» parcialmente con Marx y Engels; esta convergencia, aunque limitada, es digna de mención. En *La ideología alemana*, ⁂ —y en particular en su crítica a Feuerbach— Marx y Engels subrayan la importancia de ciertos «aspectos» o «momentos» de la actividad social. Insisten en que estos no son diferentes *etapas* de la evolución, sino que «han existido simultáneamente desde el alba de la historia (. . .) y siguen manifestándose en la historia actual».[27] El primero de estos momentos, afirman, es que los hombres deben estar en condiciones de vivir para poder hacer historia; poseedores de una determinada constitución física, necesitan alimentos y abrigo, de modo que su primer acto histórico es producir los medios destinados a satisfacer esas necesidades: herramientas o medios de producción. En segundo lugar, al ser satisfecha una necesidad surgen otras nuevas, presumiblemente centradas alrededor de la producción y la tecnología.

«La tercera circunstancia que, desde el comienzo mismo, influye en la evolución histórica es que los hombres (. . .) comienzan a hacer otros hombres, a propagar su especie: la relación entre el hombre y la mujer, entre padres e hijos, la FAMILIA. La familia, que en un principio es la única relación social, se convierte más tarde (. . .) en una relación subordinada».[28]

En conexión con su examen de estos «momentos» universales, Marx y Engels destacan también la importancia y antigüedad del lenguaje y la religión: «El lenguaje es tan viejo como la conciencia, es conciencia práctica, tal como existe para otros hombres».[29] Lo fundamental de esta conciencia es la conciencia de la naturaleza, la cual aparece, al principio, como una fuerza extraña todopoderosa: «. . . una conciencia puramente animal de la naturaleza» (religión natural). Aquí se advierte en forma inmediata que esta religión natural o conducta animal hacia la naturaleza está determinada por la forma de la sociedad y *viceversa*».
A esta altura, varias cosas resultan claras: primero, que lo que Marx y Engels denominan «momentos» de la actividad social que siempre se manifiestan en la historia es un tipo de categoría analítica equivalente a los «prerrequisitos» de la evolución social a que se refiere Parsons; segundo, podemos señalar también la gran semejanza entre las cosas específicas incluidas en esas categorías paralelas.
Sin embargo, y pese a esta notable semejanza, hay en la manera de abordar esos prerrequisitos o momentos varias diferencias, de las cuales mencionaré aquí sólo una. Esta, por supuesto, está centrada en la especial importancia que atribuyen Marx y Engels a las fuerzas productivas, que incluyen la tecnología (pero no se reducen a ella). Sin dejar de admitir la importancia fundamental de la familia, sin dejar de sub-

27 K. Marx y F. Engels *The German Ideology*, Nueva York: International Publishers, 1947, págs. 17-18.
28 *Ibid.*, págs. 16-17.
29 *Ibid.*, pág. 19.

rayar la importancia del lenguaje y la comunicación, sin dejar de señalar la interacción entre sociedad y religión, Marx y Engels asignan, no obstante, una especie de prioridad a las fuerzas productivas, distinguiéndolas de los otros «prerrequisitos» o «momentos». Parsons no lo hace, aunque sus propios supuestos justifican hacer exactamente lo mismo. Después de todo, Parsons asigna especial importancia a las innovaciones que aumentan la capacidad generalizada de adaptación de una sociedad, que es precisamente el resultado del crecimiento de las fuerzas productivas y la tecnología; estas, además, crecen de una manera relativamente autónoma, acumulativa y con ritmos cada vez más rápidos, aunque desiguales. Sin embargo, Parsons, en lugar de reconocer que la tecnología presenta a este respecto importantes diferencias con el lenguaje, el parentesco y la religión, la sitúa entre los demás «prerrequisitos» de manera tal que oscurece su carácter especial como fuente excepcionalmente importante de adaptatividad generalizada.

Sin duda esto deriva, en cierta medida, de su persistente actitud polémica contra el marxismo,[30] así como contra cualquier modelo teórico que asigne especial importancia a un solo factor o a pocos factores. Sospecho, no obstante, que en este caso Parsons enfrenta otro problema, más estrechamente ideológico, que lo predispone a disminuir la importancia de la tecnología. Puede comprobarse esto examinando los factores específicos que Parsons define como universales evolutivos, y muy en particular aquellos que considera fundamentales para la estructura de las sociedades modernas. Estos son, según sostiene, «la organización burocrática (. . .) el dinero y los sistemas mercantiles, los sistemas legales universalistas y generalizados, y la asociación democrática con liderazgo electivo».[31] Esto implica que el «sistema libreempresista» de la sociedad norteamericana es una concreción excepcionalmente vigorosa de todos los universales evolutivos importantes que, según Parsons, se hayan inventado alguna vez. Implica, en otras palabras, que Estados Unidos de América representa la cima del desarrollo evolutivo; que es la más avanzada de las naciones modernas.

Aunque Parsons no formula esto de manera explícita, afirma directamente una implicación fundamental de tal punto de vista: que el principal competidor mundial de Estados Unidos, el bloque internacional soviético, por carecer de algunos de estos universales evolutivos, es intrínsecamente inestable y no puede rivalizar con Estados Unidos. Refiriéndose al complejo mercantil, sostiene Parsons que «es probable que quienes lo restringen demasiado drásticamente sufran a largo plazo graves perjuicios en la adaptación».[32] Y «a largo plazo» —como dice también la formulación marxista—, agrega Parsons, «probablemente la or-

30 Puede observarse el carácter perdurable de esta polémica y, en particular, su especial pertinencia para el análisis de la evolución societal, desde el punto de vista de Parsons, en los comentarios finales de su estudio *Societies, Evolutionary and Comparatives Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966, pág. 115. Allí señala: «Una vez formulado analíticamente el problema de la imputación causal, pierden simplemente significación los viejos problemas del huevo y la gallina con respecto a las prioridades de los factores ideales y los materiales. Espero que el presente examen de las cuestiones de la evolución societal, aunque breve, contribuya a disipar este fantasma de nuestro pasado intelectual del siglo XIX».

31 T. Parsons, «Evolutionary Universals in Society», en *op. cit.*, pág. 356.

32 *Ibid.*, pág. 350.

ganización comunista totalitaria no esté a la par de la "democracia" en cuanto a capacidad política y de integración (...) resultará inestable».[33]
En la práctica, Parsons utiliza su concepto de «universales evolutivos» para demostrar la superioridad del sistema norteamericano sobre el ruso. Ahora bien, si Parsons incluyera explícitamente entre sus universales evolutivos la tecnología, la ciencia y las fuerzas productivas generales, no le resultaría tan fácil extraer esta conclusión de resonancias ideológicas; en caso de asignarse una importancia especial a la tecnología, tal inferencia política sería realmente dudosa. En efecto, en los últimos cincuenta años, por lo menos, la URSS ha acumulado mediante la tecnología una «capacidad generalizada de adaptación» enorme, y su *tasa* de crecimiento supera en mucho a la de Estados Unidos durante el mismo período.
Así, pues, el manejo conceptual de universales evolutivos y «prerrequisitos» oculta el intento de proporcionar buenas «cartas» ideológicas a Estados Unidos y su sistema social; lo cual exige, empero, asignar un valor reducido a la carta tecnológica. Esto será apreciado, supongo, por quienes gustan de los juegos teóricos. Con todo, no deja de ser un tanto divertido (y un tanto sorprendente) que en un examen de la evolución —con su fundamental interés por lo que sobrevive y lo que no sobrevive— alguien pueda pasar por alto el *hecho* de que en apenas cincuenta años las naciones socialistas marxistas hayan llegado a controlar la mitad del mundo.
La teoría parsonsiana de los universales evolutivos ofrece a Occidente un premio consuelo: una «victoria» teórica en lugar de una victoria sociopolítica real. Ahora, por fin, Parsons ha devuelto a Marx su profecía sobre la «muerte» de las sociedades capitalistas; puede sostener que es el sistema social de ellos, no el nuestro, el que será enterrado por la historia. La profecía de Marx ha sido no solo «refutada» sino, en cierto modo, devuelta.

Smelser y Moore: convergencia del funcionalismo y el marxismo

El análisis del cambio social conduce repetidamente a Parsons en dirección a los supuestos y modelos marxistas, sin que deje de polemizar contra ellos. Hoy esta tendencia es expresada con menos ambivalencia y mucho mayor franqueza por otros funcionalistas. Estos avanzan cada vez más hacia una convergencia con el marxismo, a menudo con una autoconciencia libre de conflictos. Las obras recientes de los funcionalistas no solo citan más y con mayor frecuencia a Marx sino que lo hacen de manera abiertamente elogiosa, aunque no exenta de críticas. De tal modo señala Wilbert E. Moore:

«Ciertos análisis de Marx no eran en modo alguno tan mecánicos y ligeros como se los ha presentado a veces, ya que aquel tomaba plenamente en cuenta el carácter intencional de la acción social, y no solo

33 *Ibid.*, pág. 356.

en su teoría del cambio revolucionario. La posición marxista (...) subrayó la interacción de elementos sistémicos y sus consecuencias dinámicas. Los herederos intelectuales de Marx nunca se dejaron atrapar del todo en los extremos del «funcionalismo» estático que llegó a constituir un tema predominante en la teoría antropológica y sociológica».[34]

Con esto, Moore hace explícito que las más profundas tensiones en la teoría funcionalista provienen de su análisis del cambio social, y en conexión con este problema su actitud hacia el marxismo se hace más apreciativa.[35]
En *Toward a General Theory of Social Change*, Neil Smelser señala claramente que la obra reciente de Moore indica un paso hacia la convergencia con el marxismo:

«Como los marxistas [Moore], considera normales y ubicuos los conflictos y tensiones; pero a diferencia de ellos, les atribuye diversos orígenes (...) Como los funcionalistas clásicos, ve en la adaptación social una respuesta a las influencias desquiciadoras; pero a diferencia de ellos, no da por sentado que dicha adaptación reduce necesariamente la tensión; en verdad, los cambios pueden engendrar conflictos y tensiones aún mayores».[36]

En un tono similar, en el análisis incluido en este mismo ensayo, Smelser se esfuerza por codificar la teoría marxista del cambio y unificarla deliberadamente con su propia reinterpretación del funcionalismo, diferenciando al mismo tiempo sus concepciones de las del funcionalismo «clásico». El hecho de que en la obra de Smelser la convergencia entre el marxismo y el funcionalismo es no solo un esfuerzo importante sino también *deliberado*, resulta evidente en todo su ensayo más reciente, y muy particularmente en sus observaciones finales: «Cabe esperar que esta estrategia permita superar las deficiencias explicativas de los enfoques funcionalista clásico y marxista clásico».[37] Tanto en Moore como en Smelser hay, pues, indicios del potencial desarrollo de una especie de «parsonsismo de izquierda».
Resumiendo lo que he sostenido hasta ahora: el funcionalismo —el más influyente enfoque teórico de la sociología académica contemporánea en su conjunto— experimenta una crisis cada vez más profunda. En buena medida, esta crisis fue precipitada por el vigoroso surgimiento del Estado Benefactor. Esto se debe a que, si bien hay en el funcionalismo estructuras profundas que lo predisponen a aliarse con el Estado Benefactor, también halla en importantes aspectos considerable

34 W. E. Moore, *Order and Change*, Nueva York: John Wiley and Sons, 1967 pág. 7.
35 Léanse también las siguientes observaciones elogiosas de Moore: «El análisis de Marx fue (...) en realidad, mucho más sociológico que el de sus predecesores (...) Las interpretaciones marxistas y weberianas siguen siendo importantes y controvertidas...» (*ibid.*, pág. 35). «Marx observó correctamente...» (*ibid.*, pág. 46). «Su posición es una base útil para la discusión...» (*ibid.*, pág. 123). «Ciertos puntos de la tradición marxista han seguido teniendo viabilidad...» (*ibid.*, pág. 298).
36 N. J. Smelser, *Essays...*, *op. cit.*, pág. 279.
37 *Ibid.*, pág. 280.

dificultad para adaptarse a sus exigencias impulsoras de cambio. En su forma «clásica» o «estática», el funcionalismo no puede proporcionar al Estado Benefactor el tipo de recursos intelectuales que este necesita. En cierto sentido, pues, la crisis del funcionalismo es una crisis *interna*. En su forma parsonsiana, el funcionalismo está dispuesto a aliarse con el Estado Benefactor, pero al mismo tiempo, sin embargo, carece no solo de las herramientas intelectuales sino *también* de un impulso profundo a encarar los problemas del cambio social, tan decisivos para aquel. En otro sentido, la crisis provoca una tensión *entre* el Estado Benefactor y muchos aspectos importantes de la subcultura y la tradición intelectual funcionalistas. Además, el enorme crecimiento del Estado Benefactor ha canalizado directamente abundantes nuevos recursos hacia la sociología y demás ciencias sociales. De tal modo, la sociología funcionalista no solo se ha visto expuesta a sujeciones originadoras de tensión sino también a nuevas *oportunidades*, que no lo han sido menos. Por último, he sugerido también que el punto central de esta tensión en la teoría funcionalista reside en su manera de abordar, o de no abordar, el cambio social. La tendencia del funcionalismo hacia una convergencia con el marxismo es un intento de absorber las tensiones que experimenta en su ámbito intelectual, así como un indicio de la creciente crisis que está sufriendo.

El hecho de que esta crisis creciente del funcionalismo esté vitalmente relacionada con el desarrollo del Estado Benefactor significa que se vincula con procesos sociales muy potentes, que siguen siendo importantes. Significa que la misma sociología académica, en su conjunto, recibirá la influencia de poderosas fuerzas, capaces de modificarla profundamente. Dentro de la sociología funcionalista se producirán cambios que se ramificarán hacia la sociología académica, y a los cuales deberán adaptarse también otras posiciones intelectuales. Al perder predominio el funcionalismo en el terreno intelectual, las posiciones rivales obtendrán nuevas e importantes posibilidades de crecimiento, intensificando así, a su vez, la crisis del funcionalismo. Asimismo, el apoyo directo que ofrece el Estado Benefactor a las sociologías que abordan los «problemas sociales» y que son compatibles con los intereses del Estado (aunque todavía en conflicto con los del funcionalismo) debilitará la posición de este y exacerbará las actuales tensiones en la sociología académica en general. En los siguientes capítulos examinaré con mayor detenimiento algunas de estas complicaciones. Trataré de precisar los síntomas y fuentes de la crisis actual en la teoría social funcionalista y la sociología académica.

Vale la pena señalar —en especial desde el punto de vista de un interés general por saber cómo cambia la teoría social misma— que ninguno de los cambios examinados ha provenido de la base empírica acumulada por la sociología. No hay, en realidad, prueba alguna de que los cambios que el funcionalismo ya ha manifestado y promete seguir experimentando —p. ej., su tendencia hacia el marxismo— tengan nada que ver con las investigaciones y las comprobaciones por estas producidas, dentro o fuera del marco de la teoría funcionalista, desde que en 1937 Parsons publicó su *Estructura de la acción social*. Considerando nuestro presente análisis como el estudio detallado de un caso particular de cambio de una teoría social, nada prueba que cambie como lo sugiere

el «modelo metodológico» convencional, o sea, a partir de su interacción con nuevos *datos* o como respuesta a ellos. No son los datos los que están modificando al funcionalismo en cualquier aspecto significativo; en verdad, los mismos problemas que aquel aborda ahora no son nuevos. Ha ocurrido que —en gran medida por razones ajenas a la teoría y la investigación sociológicas— se ha llegado a asignar nuevo valor, significación y realidad a viejos datos y viejos problemas. En resumen, la *relación* entre la estructura técnica y la infraestructura de la sociología ha cambiado, cargándose cada vez más de tensión, principalmente por los cambios producidos en esta última. Esta es la razón principal por la cual tienen ahora lugar y se anuncian cambios teóricos decisivos.

10. La crisis de la sociología occidental (II) La entropía del funcionalismo y el surgimiento de nuevas teorías

La inminente crisis de la sociología académica surgió, en parte, de su éxito en el mundo, así como la crisis del funcionalismo surgió de su éxito dentro de la sociología académica. Cuando en 1964 efectuamos una encuesta nacional de opinión entre los sociólogos norteamericanos, comprobamos que una abrumadora mayoría de ellos —el 80 %— estaban favorablemente predispuestos hacia la teoría funcionalista. En este sentido, Kingsley Davis tenía razón al decir en 1959, en su alocución presidencial ante la Asociación Sociológica Norteamericana, que el funcionalismo y la sociología académica habían llegado a ser una y la misma cosa.[1] Si no me equivoco en mi interpretación, Davis parece sostener que no existe ahora nada que sea válidamente característico del análisis funcionalista, y que la validez que este haya podido poseer es ahora compartida por todo análisis sociológico. Según sugiere Davis, las diferencias que aún existen entre ambos redundan en descrédito del análisis funcionalista, ya que expresan sus premisas meramente filosóficas, carentes de validez científica.

Vista, no en términos de la validez de sus argumentos, sino como síntoma de la situación del funcionalismo en su carácter de escuela de pensamiento, la tesis de Davis implica que los límites entre este y otras escuelas se han vuelto difíciles de discernir. Es muy claro que en su discurso Davis no anunciaba el matrimonio entre el funcionalismo y otras sociologías, sino que notificaba el velatorio del funcionalismo como escuela específica. Así, los comentarios de Davis resultan significativos, no solo porque afirman directamente que el funcionalismo ha perdido su especificidad, sino también porque, como actitud polémica contra sus ex colegas funcionalistas, constituyen por sí mismos un síntoma de la tendencia funcionalista a la desaparición de los límites. En esencia, el artículo de Davis expresa su deserción del funcionalismo. Este no es un acontecimiento sin importancia, si se tiene en cuenta que Davis fue uno de los primeros y más conocidos partidarios del funcionalismo. Sus argumentos expresan las fracturas, cuestionamientos y crisis que acechan al funcionalismo en su hora de triunfo.

En contraste con la crítica efectuada por Smelser y Moore desde la «izquierda», la renuncia de Davis al funcionalismo —o, como este lo denomina con mucho acierto, al «movimiento funcionalista»— expresa lo que podríamos llamar una crítica del funcionalismo desde la «derecha». Reprocha al funcionalismo (también con mucho acierto) su falta de «distanciamiento», contemplado desde la perspectiva metodológica de un punto de vista más positivista. Para nosotros, sin embargo,

1 K. Davis, «The Myths of Functional Analysis in Sociology and Anthropology» *American Sociological Review*, vol. 24, 1959, págs. 757-73.

la crítica de Davis tiene la importancia de constituir uno entre muchos indicios de la creciente variabilidad e individualidad manifestadas incluso por la generación de discípulos de Parsons anterior a la Segunda Guerra Mundial. Si Davis pudo subrayar que funcionalismo y sociología eran inseparables, esto se debió en parte a la extensión de la influencia del primero, pero también a que, en verdad, a través de su creciente variabilidad interna, le resulta cada vez más arduo mantener su coherencia intelectual y la claridad de sus propios límites teóricos. En ciertos aspectos, en suma, se está haciendo difícil discernir —al menos en un examen superficial— la diferencia entre el sociólogo funcionalista y los que no lo son, no porque no subsistan entre ellos diferencias modales, sino porque los funcionalistas manifiestan una variabilidad aún mayor alrededor de sus tendencias centrales. Esto expresa, en cierta medida, la *entropía* del funcionalismo y constituye otro indicio de su inminente crisis.

La entropía y el grupo inicial

En un aspecto, la entropía del funcionalismo deriva de su mismo éxito e influencia. Al funcionalismo, como a otros enfoques, le resultó más fácil mantener la claridad de sus propios compromisos específicos mientras fue minoritario y opositor; pero habiendo adquirido una respetable preeminencia, su nueva posición lo expone a presiones que diluyen su especificidad.

Aunque no existieran otros factores, el mero éxito del funcionalismo ha entrañado un aumento directo en el número de sus adherentes productivos. Era previsible que este mismo aumento cuantitativo originara una mayor variabilidad en su postura teórica. Además, es tanto más probable que se desarrolle tal variabilidad cuanto que sus partidarios, recientes y antiguos, son intelectuales individualistas ansiosos por conquistar un sitio compitiendo para distinguirse unos de otros, y expresando públicamente sus diferencias intelectuales.

Sin embargo, la creciente entropía del funcionalismo tiene también otros orígenes. Estos se relacionan con el hecho de que el funcionalismo parsonsiano fue difundido por un «grupo inicial» que manifestó desde un principio tendencias a la variabilidad individual. Vale la pena mencionar aquí diversas características de ese grupo inicial. Este fue, en primer término, un prolífico cuerpo *preparatorio*. Es fácil omitir este hecho si se examina ante todo su obra como investigadores, autores y publicistas. En un lapso asombrosamente breve, desde fines de la década de 1930, prepararon no a una, sino a varias generaciones, que a su vez prepararon a las generaciones siguientes. De tal modo, la variabilidad en la obra de los funcionalistas aumentó debido no solo al individualismo competitivo del grupo inicial originario sino también al de las generaciones más jóvenes, así como a las tensiones entre estas y los mayores, y debido asimismo a la adopción y difusión de sus innovaciones individuales dentro de cada generación y entre las distintas generaciones.

Otra característica del grupo inicial originario que contribuye a la cre-

ciente entropía del funcionalismo es que aquel logró prominencia académica nacional a una edad relativamente temprana, en comparación con las posibilidades europeas. Alcanzaron dicha prominencia siendo aún jóvenes e intelectualmente productivos. En la actualidad viven y actúan, escriben y publican, y son influidos por la cada vez mayor variabilidad de la labor que lleva a cabo el grupo de pares de su propia generación, así como sus discípulos. De tal modo, su obra se hace más personal en su carácter, intereses y estilo; y, por causa de su preeminencia, esto convalida el personalismo de los más jóvenes y menos conocidos, contribuyendo a una variabilidad que atenúa los límites de la escuela funcionalista en su conjunto.[2]

Debido a que era relativamente joven cuando logró prominencia profesional en escala nacional, el grupo inicial funcionalista se vio sometido también a otras presiones originadoras de variabilidad. Entre otras cosas, sus integrantes lograron pronto casi todas las recompensas que podía brindarles el orden sociológico establecido. Muchos de ellos han sido ya presidentes de la Asociación Sociológica Norteamericana, aunque están todavía en plena juventud. En este aspecto, el grupo inicial ha sido honrado con tanta rapidez y de manera tan total, que sería difícil encontrar en él otros a quienes otorgar esta distinción. Como resultado de este éxito temprano, quedan muy pocos honores importantes con los cuales su propia comunidad profesional pueda recompensarlos, suponiendo que siguieran codiciándolos.

Esto sugiere, a su vez, que ha disminuido el conjunto de controles sociales que su comunidad profesional puede ejercer sobre ellos para limitar su individualidad. De manera similar, significa también que estos hombres aún productivos pueden inclinarse a buscar recompensas en otras partes, más allá de los confines de su comunidad profesional: en diferentes profesiones, nuevos ámbitos de problemas y nuevos grupos de referencia dentro de la vida pública. En estos campos todavía quedan, por cierto, «nuevos mundos a conquistar». Pero esto, a su turno, no puede sino aumentar la variabilidad de su producción intelectual.

Como un último origen de la creciente variabilidad del grupo inicial parsonsiano, podemos mencionar brevemente que, por vigorosos que sean en muchos aspectos, sus miembros no dejan de ser más viejos que antes. Sin duda, contemplan ahora su obra a la luz de una estructura de sentimientos y una «realidad personal» o experiencia que difieren de las que tenían en su juventud. Su nueva obra está sujeta a nuevas condiciones, del carácter más íntimo y personal. La moldean tanto el largo camino recorrido como el trayecto más corto que tienen por delante. Si bien miran atrás, hacia su juventud, también miran adelante, hacia su futuro histórico. Algunos emplearán el tiempo que les queda en establecer, marcar y fijar más profundamente la imagen pública que

2 No debe subestimarse la creciente diversificación de intereses y estilos de trabajo de este grupo inicial. Un solo ejemplo notable es el libro de R. Merton *On the Shoulders of Giants*, importante, no solo como indicio de sus intereses personales y estilo único, sino también como síntoma especialmente destacado de la creciente particularización de los estilos de su grupo de pares en conjunto. Tiene, en suma, significación sociológica además de personal. Esta obra excepcional es digna de atención por el lugar destacado que ocupa Merton como «veterano» del funcionalismo, y su consiguiente significación en cuanto a legitimar la diversificación.

van a dejar; otros se suavizarán, volviéndose más tolerantes para las diferencias intelectuales, procurando gozar del presente sin polémicas rencorosas; otros se apartarán todavía más de la vida pública de su comunidad profesional para dedicar todos sus esfuerzos, con una ética a lo Hemingway, a «cumplir su labor». Todo esto no puede sino tener consecuencias aún más individualizadoras, que aumentarán la variabilidad de su obra futura reduciendo la coherencia del funcionalismo y la nitidez de sus límites. Estas son, pues, algunas de las fuentes endógenas de la inminente crisis del funcionalismo como subcultura intelectual específica.

El descontento de los jóvenes

El examen de las diferencias de *edad* entre los sociólogos más y menos favorables al funcionalismo sugiere otra fuente de la crisis que se perfila en su interior. Como ya fue señalado, en la encuesta nacional de opinión entre sociólogos norteamericanos conducida por Timothy Sprehe y yo, se les pidió que expresaran su acuerdo o desacuerdo con la siguiente formulación: «El análisis y la teoría funcionalistas conservan gran valor para la sociología contemporánea». Comprobamos que, para el grupo en su conjunto, las respuestas eran abrumadoramente favorables. Es notable, sin embargo, el hecho de que no todos los grupos etarios fueron igualmente favorables o desfavorables. El porcentaje de los que expresan ideas *des*favorables al funcionalismo aumenta a medida que disminuye la edad de los interrogados. Es desfavorable al funcionalismo el 5 % del grupo de personas de más de 50 años; entre los 40 y 49 años, el 9 %; entre los 30 y 39 años, el 11 %, y entre los 20 y 29 años, el 14 %. Sin duda, estas diferencias son pequeñas y los desfavorables están en evidente minoría en todos los grupos etarios La tendencia, sin embargo, es muy firme y significativa. Es obvio que los encuestados más jóvenes presentan hacia el funcionalismo una mayor inclinación hostil, que, en verdad, triplica a la de los más viejos. Si existe una línea divisoria tajante entre los sociólogos, es la que separa de los que tienen más de cincuenta años a los que tienen menos. El grupo de más de cincuenta años parece ser el más favorable (y menos desfavorable) al funcionalismo; de allí en adelante, a medida que se desciende por la escala de edades, el porcentaje de las respuestas favorables disminuye y aumenta el de las desfavorables. El «punto de ruptura» parece situado entre los que recibieron preparación profesional antes o durante la Segunda Guerra Mundial y los que la recibieron después de ella. Un examen de las respuestas más indeterminadas o «neutrales» indica, además, que estas manifiestan una disminución pequeña, pero constante, desde los grupos de mayor edad hasta los más jóvenes. En suma, parece estar desapareciendo el sector intermedio y hay signos de cierta polarización. Las respuestas desfavorables aumentan al disminuir tanto las actitudes neutrales o indecisas hacia el funcionalismo como la proporción de las favorablemente orientadas hacia él. Pero, con todo, la comprobación más importante es que los jóvenes están abandonando el funcionalismo o son más propensos a rechazarlo.

Aunque a este respecto las diferencias son pequeñas, esta tendencia es tan inequívoca que hay razones de sobra para prever que persistirá, y que al funcionalismo le resultará cada vez más difícil convencer a los jóvenes. Y, sin duda, cuando una concepción teórica manifiesta disminución en su capacidad para atraer a los jóvenes, hay sólidos fundamentos para afirmar que la amenaza una crisis.

Desde 1964 —cuando iniciamos nuestra encuesta entre los sociólogos norteamericanos— y desde 1966 —cuando informé por primera vez sobre ella en la Asamblea Nacional de la Asociación Sociológica Norteamericana realizada en Miami— han aparecido entre los jóvenes muchos otros indicios de un creciente descontento con el funcionalismo en particular, pero también con la sociología académica estadounidense en general. Su más aguda expresión pública tuvo lugar, como ya señalé, en 1968, durante las reuniones convocadas en Boston por la mencionada Asociación. Adoptó diversas formas, entre ellas la constitución del «núcleo radical» organizado principalmente alrededor de jóvenes militantes recién llegados de las manifestaciones que tenían lugar en la universidad de Columbia y otras. Su réplica al secretario del Departamento de Salud, Educación y Bienestar, su «huelga» y las resoluciones adoptadas en las sesiones de trabajo de la Asociación también pusieron de relieve su descontento. El núcleo radical intensificó y amplió sus actividades en la reunión que la ASA efectuó en San Francisco en 1969, indicando con claridad que la insatisfacción de los jóvenes está pasando ahora de expresiones individuales de disenso a formas organizadas de resistencia contra las concepciones consideradas predominantes en sociología.

Sin duda, la declinación en el atractivo que ejercía el funcionalismo para los sociólogos más jóvenes ya se había puesto de manifiesto antes, en el aumento de las publicaciones polémicas y críticas contra el modelo funcionalista durante las décadas de 1950 y 1960. Al parecer, estas críticas fueron expresadas en especial por expertos menores de cincuenta años, tales como Ralf Dahrendorf, Peter Blau, David Lockwood, Dennis Wrong, yo y otros. En cierta medida, además, hay muchos motivos para creer que también la crítica formulada al funcionalismo por C. Wright Mills halla especial receptividad entre los jóvenes.

Otra señal de la inminente crisis del funcionalismo es la aparición de modelos teóricos radicalmente diferentes y globales, cuyas estipulaciones formales y cuyos supuestos y sentimientos subyacentes difieren sobremanera del modelo parsonsiano en particular y del funcionalismo en general. Uno de los más importantes entre estos nuevos modelos teóricos es la psicología social de Erving Goffman, sin duda el miembro más brillante de su grupo.

Más síntomas de la crisis: la dramaturgia de Goffman y otras teorías nuevas

La doctrina de Goffman es una «dramaturgia» social, que no exalta las esencias subyacentes, sino las apariencias. En dicha dramaturgia, se atri-

buye a todas las apariencias y todas las exigencias sociales una especie de pareja realidad, por deshonroso, bajo y desviado que pueda ser su origen. En suma, no tiene —a diferencia del funcionalismo— ninguna metafísica de las jerarquías. En la teoría de Goffman quedan destruidas las jerarquías culturales convencionales: por ejemplo, los psiquiatras profesionales son manipulados por pacientes de hospital; se arrojan dudas sobre la diferencia entre el cinismo y la sinceridad; la conducta de los niños se convierte en un modelo para comprender a los adultos; la de los delincuentes, en un punto de vista para comprender a la gente respetable; el escenario del teatro, en un modelo para comprender la vida. Aquí no existe lo superior ni lo inferior.

En Goffman, sin embargo, la elusión o rechazo de las jerarquizaciones convencionalizadas presenta importantes ambigüedades. Encierra, por un lado, implicaciones *contrarias* a las jerarquías existentes, y, por consiguiente, a quienes se benefician con ellas; en esta medida, está imbuida de una visión rebelde y crítica de la sociedad moderna. Por el otro, en cambio, Goffman suele expresar su rechazo de las jerarquías *eludiendo* la estratificación social y la importancia de las diferencias de poder, inclusive en cuestiones de interés fundamental para él, ocasionando así una adaptación a los ordenamientos de poder existentes. Dada esta ambigüedad, es frecuente que se responda a las teorías de Goffman de manera selectiva, pues cada uno destaca el aspecto de la ambigüedad que le resulta afín; de este modo, algunos jóvenes rebeldes pueden atribuirle un «radicalismo» potencial.

La teoría de Goffman es una sociología de la «co-presencia», de lo que sucede cuando las personas están unas en presencia de otras. Como teoría social, se detiene en lo episódico y contempla la vida como si solamente tuviera lugar en un ámbito interpersonal estrecho, ahistórico y no institucional; una existencia más allá de la historia y la sociedad, que solo adquiere vida en el «encuentro» fluido y efímero. A diferencia de Parsons —que ve en la sociedad una elástica y maciza pelota de goma todavía utilizable aunque se le arranquen trozos— Goffman presenta una imagen de la vida social que no sugiere estructuras sociales firmes y bien delimitadas, asemejándose en cambio a una intrincada pasarela floja y oscilante, por donde los hombres corren de aquí para allá precariamente.

Según esta concepción, las personas son acróbatas y jugadores de algún modo desprendidos de las estructuras sociales y cada vez más distanciados hasta de los roles culturalmente estandarizados. En ellos se ve no tanto un producto *del* sistema cuanto individuos que lo «manipulan» para su propio realce. Aunque desprendidos o parcialmente alienados del sistema, no se rebelan, sin embargo, contra él.

Lo que da cohesión al mundo social de Goffman no es el código moral (o «respeto»), sino el «tacto» (o sociabilidad prudente). Para él, el orden social depende, en la medida en que existe, de las pequeñas bondades que los hombres tienen unos con otros; los sistemas sociales son frágiles islitas flotantes, cuyas costas es necesario apuntalar y renovar todos los días. Según la concepción goffmaniana del mundo (recurriendo a una frase de George Homans), reaparecen en escena los hombres —pobres diablos complejos y torturados, pero hombres al fin— mientras las sólidas estructuras sociales pasan a segundo plano.

Esto transmite una sensación de la precariedad del mundo, y, al mismo tiempo, de entusiasmo para desenvolverse en él.

En lugar de concebir las actividades como un conjunto de funciones entrelazadas, el modelo teatral de Goffman propone un enfoque en el cual la vida social es contemplada sistemáticamente como una complicada forma de drama, y donde los hombres —como en el teatro— se esfuerzan todos por proyectar hacia los demás una imagen convincente de sí mismos. No se presenta aquí a los hombres tratando de hacer algo, sino de *serlo.* (El «tercer estado» sigue tratando de ser «algo» aunque ahora toma atajos.) Si la vida es una «oficina contable» para un bostoniano republicano de «familia relativamente adinerada», para quien la relación esencial es de intercambio, para Goffman es un *teatro* donde todos toman parte en una obra perpetua y todos son actores. (Sin embargo, la dramaturgia de Goffman se basa, en realidad, en un tipo limitado de teatro, basado en lo que podría denominarse drama «neoclásico», muy diferente, por ejemplo, del teatro «guerrillero» o el teatro «viviente», que suelen reflejar pasiones intensas y se hallan abiertamente imbuidos de propósitos morales.)

De tal modo, Goffman aplica una moratoria sobre la distinción convencional entre apariencia y realidad, o entre cinismo y sinceridad. En este mundo concebido como un inmenso escenario, lo que se considera real no es la labor que los hombres cumplen ni las funciones sociales que desempeñan. En la conducta humana se ve, en cambio, una preocupación esencial por promover y mantener una concepción específica de sí mismo ante los demás. Además, no se considera que el resultado de este esfuerzo dependa de lo que los hombres «realmente» hacen en el mundo, de sus funciones sociales o sus méritos, sino de su capacidad para movilizar hábilmente utilerías, escenografías, fachadas o actitudes convincentes. Por consiguiente, lo que en este mundo valga un hombre depende de sus apariencias y no, como para el burgués clásico, de sus talentos, capacidades o logros.

Aunque su teoría puede ser considerada como una especie de «microfuncionalismo» preocupado por identificar los mecanismos que sustentan la interacción social, Goffman omite formular los interrogantes fundamentales que un funcionalista plantearía respecto de las presentaciones del sí mismo. No explica, por ejemplo, qué motivos deciden a las personas a elegir y ofrecer determinados sí mismos y no otros, y por qué otros aceptan o rechazan el sí mismo ofrecido. Vale decir que, viendo este proceso principalmente como una cuestión de mantener una imagen coherente del sí mismo, Goffman no se plantea si algunos sí mismos tienen consecuencias más *gratificantes* para sí y para los demás, y si esto moldea su selección y aceptación. Tampoco explica sistemáticamente de qué manera el poder y la riqueza brindan recursos que inciden en la capacidad de proyectar con éxito un sí mismo.

Al mismo tiempo, sin embargo, resulta evidente que la dramaturgia de Goffman no es una expresión de aristocrática despreocupación o desdén por la laboriosidad burguesa. Los aristócratas creen en lo que son y en lo que esto vale; los actores de Goffman maquinan con afán la ilusión del sí mismo. No es, en suma, que hayamos abandonado el mundo de los burgueses, sino que nos hemos internado en el mundo transformado de los *nuevos* burgueses. El modelo teatral refleja un

nuevo mundo donde un estrato de la clase media ha dejado de creer que trabajar con ahinco sirve de algo, o que el éxito depende de la aplicación diligente. Hay en este nuevo mundo un agudo sentido de la irracionalidad existente en la relación entre el logro individual y la magnitud de la recompensa, entre la contribución real y la reputación social. Es el mundo de la cotizada estrella de Hollywood y del mercado de acciones, cuyos precios guardan escasa relación con sus ganancias.

La dramaturgia marca la transición de una anterior economía que gira alrededor de la producción a otra nueva que lo hace alrededor de la comercialización y promoción masivas, inclusive la comercialización del sí mismo. Delata el cambio de una sociedad cuyos héroes —como dice Leo Lowenthal—[3] eran Héroes de la Producción, a otra donde son ahora Héroes del Consumo. En esta nueva «economía terciaria» donde los servicios proliferan, los hombres producen cada vez más «desempeños» en lugar de cosas. Además, los desempeños y productos que elaboran suelen diferenciarse solo marginalmente; lo único que permite individualizarlos es su aspecto. En esta nueva economía, pues, la mera apariencia adquiere especial importancia.

Cuando los hombres no disponen de opciones *reales* no solo en el mercado económico sino tampoco en el *político*, las apariencias pasan a tener un peso decisivo. Así, fueron muchos los norteamericanos a quienes atrajo el presidente John F. Kennedy porque, según afirmaban, tenía «estilo». En una economía y una política faltas de alternativas significativamente diferenciadas, las diversidades de estilo mantienen la ilusión de elegir. El estilo se convierte en la estrategia de la legitimación interpersonal para aquellos que se han liberado del trabajo y para quienes la moralidad misma se ha convertido en una cuestión de prudente conveniencia. Una concepción teatral de la vida social refleja los sentimientos y supuestos, no de los grupos propietarios, sino de la nueva clase media: del individuo «dinámico» perteneciente al sector económico de producción de servicios; del empleado, el profesional y el funcionario burocrático inquietos por su status, así como de los sectores cultos de dicha clase.

La de Goffman es una teoría social que atrae a quienes actúan dentro de burocracias enormes o deben tratar con tales organismos, dotados de un tremendo impulso propio y poco accesibles a influencias individuales. Así, Goffman no se refiere a cómo tratan los hombres de modificar la *estructura* de esas organizaciones o de otros sistemas sociales, sino a cómo pueden adaptarse a ellas y dentro de ellas. Esta es una teoría de los «ajustes secundarios» que pueden efectuar los hombres sobre las imponentes estructuras sociales que, según creen, deben aceptar tal como son. Su teoría de las «instituciones totales» transmite con claridad esta sensación del impacto abrumador de las organizaciones sobre las personas, cuya individualidad aparece protegida principalmente por la astucia. En las modernas organizaciones en gran escala, los individuos se tornan cada vez más fácilmente intercambiables, lo

3 L. Lowenthal, «Biographies in Popular Magazines», en P. E. Lazarsfeld y F. Stanton, eds., *Radio Research 1942-1943*, Nueva York: Duell, Sloan & Pearce, 1944.

cual deteriora su sensación de valía y potencia. Como su influencia sobre la organización total es escasa, se dedican a «manejar impresiones», procurando ser notados y diferenciados entre los demás, y buscando de este modo establecer su valor y potencia individual. En una organización en gran escala, los hombres dependen mucho de las respuestas de otros, y lo saben. Los más dependientes y más sensibles a su dependencia se preocuparán más por controlar la impresión de sí mismos que transmiten. El manejo de las impresiones es una estrategia de supervivencia a la cual tienden a recurrir quienes siguen manteniendo supuestos individualistas y competitivos, pero que dependen ahora de grandes organizaciones. Lo que hace Goffman, en realidad, es describir y defender las ingeniosas estrategias a que recurren esas personas para protegerse y tratar de mantener en tales condiciones un sentido de su propia realidad y potencia.

Esta nueva clase media *no* es un estrato social que, protegido por medios propios e «independiente» de los demás en alto grado, pueda decir: ¡que piensen lo que quieran! El nuevo mundo burgués del «manejo de las impresiones» está habitado por hombres ansiosos y dirigidos por los demás que, con las manos sudorosas, viven en el temor constantes de que estos los denuncien o de traicionarse por descuido. El manejo de las impresiones se hace problemático sólo en ciertas condiciones: cuando los hombres tienen que *trabajar* para aparentar ser lo que otros esperan que sean. Pero, ¿por qué deben los hombres empeñarse en esto, salvo que ya no estén espontáneamente dispuestos a hacerlo o serlo? En resumen, el código moral que moldea las relaciones sociales está ahora menos plenamente internalizado en ellos; si bien sigue siendo un hecho de la realidad social, tiende a convertirse en un conjunto de «reglas del juego» instrumentables, en lugar de obligaciones morales profundamente sentidas.

De este modo, las relaciones sociales se transforman en una interacción de agentes de espionaje, cada uno de los cuales intenta convencer al otro de que él es realmente lo que pretende ser, y descubrir al mismo tiempo la «falsa identidad» del otro. En estas condiciones, «no hay ninguna interacción que no imponga a los participantes una posibilidad apreciable de verse levemente avergonzados o una leve posibilidad de quedar profundamente humillados. Quizá la vida no entrañe mucho riesgo, pero la interacción sí.[4] Así, el nuevo mundo dramático de las apariencias, pese a toda su pretendida realidad, es una delgada capa que los hombres deben pisar con cuidado para evitar que se rompa y revele... ¿qué?

La dramaturgia de Goffman es una necrología de las viejas virtudes burguesas y una celebración de las nuevas. Esta es su diferencia más importante con respecto a la teoría de Parsons, que permanece arraigada en las clásicas virtudes burguesas: su creencia en la importancia tanto de la utilidad como de una moralidad sinceramente proclamada. La sociología de Goffman no cree en una ni en otra, por lo menos en ningún sentido similar al anterior. Para Goffman, lo que cuenta no es que los hombres *sean* morales, sino que lo *parezcan* ante los demás;

4 E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edimburgo: Universidad de Edimburgo, 1956, pág. 156.

lo que mantiene en pie la situación no es la moralidad como sentimiento de deber u obligación profundamente internalizado, sino como un conjunto de reglas convencionales, necesarias para mantener la interacción y consideradas en gran medida como las de un juego.

«En su condición de actuantes (*performers*), los individuos se preocuparán por mantener la impresión de que cumplen los muchos patrones aplicados para juzgarlos a ellos y sus productos (...) pero a los individuos, como actuantes, no les interesa el problema moral de cumplir esos patrones, sino el problema amoral de fabricar una impresión convincente de que se los cumple. Nuestra actividad, pues, concierne en gran medida a las cuestiones morales, pero como actuantes no tenemos interés moral por ellas. Como actuantes, somos mercaderes de moralidad».[5]

Además, no se atribuye importancia a la utilidad de los hombres o de sus actividades, —ni siquiera, en verdad, a la *apariencia* de utilidad—. Lo decisivo es que la apariencia sea *aceptable* o deseada por los demás (que sea, en suma, vendible) y no la relación que tenga con una utilidad fundamental. Podríamos decir que el funcionalismo se basó en una concepción de los hombres y sus actividades como «valores de uso», mientras que la dramaturgia los concibe exclusivamente como «valores de cambio». (Recuerdo que, una vez, después de una prolongada negociación con un editor para quien trabajábamos Goffman y yo, me volví hacia este para decirle, bastante disgustado: «Estos tipos nos tratan como mercancías». Goffman me contestó: «No importa, Al, mientras nos traten como mercancías *caras*».) La dramaturgia penetra y expresa la índole del sí mismo como simple mercancía, totalmente desprovista de todo valor de uso necesario: es la sociología de la venta de almas. Por consiguiente, la dramaturgia de Goffman es antiutilitaria solo en el sentido de que se opone a una forma de utilitarismo ahora en proceso de declinación histórica. Aunque alienada de esta antigua forma, según la cual los hombres podían y debían ser útiles en lo que hacían, se complace en un nuevo utilitarismo mercantil; cree en la utilidad directa de las apariencias: la presentación y manejo del sí mismo. El utilitarismo clásico insistió siempre en la necesidad de mantener una relación entre la utilidad de un hombre y su recompensa, entre su capacidad individual y su movilidad social. La dramaturgia, en cambio, es una teoría social en la cual esa conexión queda totalmente rota. Fascinado por las consecuencias, el utilitarismo clásico sostuvo siempre que «lo importante eran los resultados», por lo cual tuvo constantemente una predisposición intrínseca al cálculo amoral de la pura eficiencia; en resumen, a la ausencia anómica de normas. Sin embargo, la tendencia *inherente* del utilitarismo clásico hacia la anomia fue trabada, en parte, por su teoría de los «derechos naturales» y por su moralidad equilibradora. De tal modo, su venalidad quedó disimulada por la untuosidad y la hipocresía. El utilitarismo mercantil en que se basa la dramaturgia carece de tales escrúpulos morales. Aunque también cree que «lo importante son los resultados», traduce esto por «todo está

5 *Ibid.*, pág. 162.

permitido». Trasladándose en forma creciente desde un mundo social dirigido desde adentro a otro dirigido por los demás, la dramaturgia capitaliza la culminación natural del utilitarismo en la *anomia*. En otras palabras, la dramaturgia no es el antídoto del utilitarismo, sino el síntoma de su patología. Desdeñando las inhibiciones de la vieja cultura utilitaria, ya un tanto «anticuada», el dramaturgo está decidido a superarla en su propio terreno. Movido en el fondo por el impulso de obtener algo sin dar nada, insinúa que no hay nada que obtener ni que dar: todo es apariencia.

Así, la dramaturgia presupone un desencanto respecto de la vieja cultura utilitaria. La critica implícitamente al adoptar el punto de vista de una nueva, permitiendo así a los hombres abandonarla y mantener una distancia emocional o de rol con respecto a ella. Esto es hábilmente revelado por Bennett Berger cuando caracteriza como «demoníaco» el distanciamiento de Goffman. Es demoníaco —o, si se quiere, goffmaníaco— en cuanto, mientras niega la diferencia entre apariencia y realidad, al insistir en tomar en serio las apariencias, desvaloriza también cosas convencionalmente valoradas por los hombres, al juzgarlas como una «apariencia» más. De tal modo lealtad, sinceridad, gratitud, amor y amistad aparecen como formas de sentimentalismo sensiblero. El distanciamiento de Goffman es demoníaco porque el modo de vida que celebra es una forma de «*camp*»,* ante la cual incluso quienes gustan de sus rebuscadas ingeniosidades siguen siendo espectadores. Goffman pone al desnudo las complicadas estrategias mediante las cuales los hombres logran persuadir a otros para que compren determinada definición de la situación y la acepten al pie de la letra. Mantiene así una profunda ambivalencia frente al *statu quo*. Denuncia ingeniosamente a los ingeniosos ofreciendo, al mismo tiempo, un manual práctico del utilitarismo moderno de la nueva clase media. Invita a *gozar* de las apariencias. Goffman es a la sociología del engaño lo que Fanon es a la sociología de la fuerza y la violencia.

Contemplar el mundo como un «drama» equivale a hacer extensivos a aquel los sentimientos que habitualmente dirigimos al drama teatral. Aunque el modelo teatral nos asegure que la actuación es una labor muy seria, recomendar que se enfoque la vida como una especie de representación teatral resulta, no obstante, para la mayoría de nosotros, una invitación a considerarla como escenario de compromisos limitados y provisorios. Concluída la obra o el juego, vuelve la normalidad. La «normalidad» es un ámbito caracterizado por la acumulación de compromisos, donde nuestros esfuerzos previos fracasan o rinden beneficios, limitan o amplían nuestras posibilidades futuras. Pero cada drama no traba al siguiente; cada noche de estreno es un nuevo comienzo. De tal modo, la dramaturgia resulta una solución al problema de cómo dotar a la vida de un estímulo renovable, aun cuando no haya ninguna esperanza real de un futuro mejor; es una manera de extraer placer del presente.

En la medida en que este modelo encarna una ideología y no es sólo

* *Camp*: alude a un estilo de vida mediocre, artificioso y ostentoso; también a la exageración sensacionalista que ejerce cierto refinado atractivo. Originalmente el término se empleaba para hacer referencia a las costumbres de los homosexuales (*N. del E.*).

un limitado recurso heurístico de investigación (y habitualmente la ideología se disimula en el método), es inevitable que active y aproveche el *pathos* con que solemos presenciar un drama. Dicho de otro modo, perfecciona nuestra posibilidad de definirnos provisoriamente, y con ella la de mantener distancia con respecto a las cosas. Nos permite, en suma, «conservar la serenidad». El modelo teatral nos permite soportar derrotas y pérdidas —pues implica que estas no son «reales»— o nos permite, al menos, definirlas como tales después de haberse producido. A este respecto, el modelo teatral mismo es —utilizando una de las primeras formulaciones de Goffman— una manera de «reacomodar el blanco», de adaptar al fracaso a los derrotados. Sin embargo, también puede disminuir la satisfacción de vencer u obtener los resultados deseados, ya que, por la misma razón, el modelo teatral implica que nuestras victorias tampoco son reales. De tal manera, tanto el triunfo como el fracaso pierden importancia. Lo único que importa es el juego.

Los modelos teatrales son más convincentes una vez adaptados a sectores sociales parciales o a períodos limitados. Si se contempla la vida como un drama, hay que concentrar la atención en situaciones y conjuntos de personas inevitablemente restringidos. El argumento sólo puede ser expuesto bajo los reflectores y a telón alzado; cada drama es una entidad independiente de los otros.

De hecho, pues, el modelo teatral nos invita a vivir en situación, a tomar un fragmento del tiempo, la historia y la sociedad, en lugar de tratar de organizar y hacer manejable el todo. En este aspecto difiere sobremanera de los enfoques religiosos más tradicionales de la sociedad occidental, así como de las más clásicas filosofías sociales evolucionistas y las teorías sobre la sociedad total surgidas en Europa occidental durante la primera mitad del siglo XIX. En lugar de ofrecer un panorama del mundo, el nuevo modelo nos ofrece «un *trozo* de la acción».

Lo hace, sin embargo, en un mundo cada vez más interdependiente. Esto parecería implicar que el drama al cual nos invita es un juego que debe ser jugado dentro de dos intersticios de la vida social y en el marco de las instituciones dominantes. Un modelo teatral es una adaptación solamente afín a quienes estén dispuestos a aceptar las adjudicaciones básicas de las principales instituciones vigentes, dado que es una invitación a una «partida colateral». Es para quienes ya han triunfado en la partida principal o para los que han renunciado a jugarla. Atrae a los miembros de la clase media que suelen disimular su alienación —inquietos por mantener una apariencia respetable— y a los «desertores» (*drop-outs*) * que se refugian en la cultura psicodélica, quienes no sienten necesidad alguna de ocultarla; ambos grupos se asemejan en cuanto no se sienten impulsados a protestar contra el sistema que los ha alienado ni a oponerse activamente a él.

La dramaturgia de Goffman es un síntoma revelador de la última fase en la prolongada tensión existente entre la orientación moralista de la clase media y su preocupación utilitaria. En su desarrollo inicial, la clase media negaba la existencia de tal tensión, o, si la percibía, solía acudir vigorosamente en defensa de la moralidad.

* *Drop-outs*: véase la nota del editor en pág. 80.

Resulta evidente que la moderna clase media tuvo que recorrer un largo trecho para llegar al mundo de Goffman, donde se encumbran las apariencias, cuando se lo compara con el criterio de Rousseau, en un todo diferente. Esta comparación es pertinente porque, como a Goffman, también a Rousseau lo obsesionaba el mundo de las apariencias; pero este las consideraba como la máscara de la insinceridad, la barrera que separaba entre sí a los hombres, el reluciente exterior que aliena de sí mismo a cada uno.[6] En síntesis, no exaltaba las apariencias, sino que las condenaba. Como proclamó en 1750, en su ensayo de Dijon:

«¡Qué felicidad sería vivir entre nosotros, si nuestra apariencia exterior fuera siempre la verdadera representación de nuestros corazones, si nuestro recato fuera virtud, si nuestras máximas gobernaran nuestras acciones! (...) La vestimenta revela al hombre de fortuna y la elegancia al de buen gusto; pero todos reconocen al hombre sano y robusto (...) todo ornamento es extraño a la virtud (...) el hombre honesto es un luchador que combate totalmente desnudo, desdeñando todos esos viles atavíos que resultan ser solo estorbos (...) En nuestros días, mediante sutiles investigaciones y refinamientos del gusto, el arte de agradar se halla reducido a ciertos principios; hasta el punto de que una vil y engañosa uniformidad recorre todo nuestro sistema de costumbres (...) Constantemente la cortesía exige, la urbanidad ordena; siempre seguimos costumbres, nunca nuestras inclinaciones particulares: actualmente nadie se atreve a parecer lo que en verdad es (...) Así, ¿nunca podremos conocer correctamente al hombre con quien conversamos? (...) Las amistades son insinceras, la estima no es real, la confianza es infundada; sospechas, celos, temores, frialdad, reserva, odio y traición se ocultan bajo el uniforme de una pérfida cortesía».

Esta apasionada exigencia de «sinceridad» natural, esta condena moral ante las restricciones que la costumbre impone a la franqueza, se basa en el supuesto de que, siendo bueno en el fondo, el hombre no debe temer el presentarse tal como es ni la posibilidad de disminuirse si confía en sus propios impulsos. Se basa en la premisa de que el hombre *no* tiene por qué traicionarse: «Sólo necesito consultar conmigo mismo en lo que respecta a lo que debo hacer; todo lo que yo siento correcto, lo es; todo lo que siento incorrecto, es incorrecto (...) la conciencia nunca nos engaña».

El pasaje del mundo social de Rousseau al de Goffman fue prolongado: de hombres capaces de indignación moral a «mercaderes de la moralidad»; de hombres de ensimismada conciencia calvinista a jugadores que planean hábilmente sus jugadas, no de acuerdo con una consulta interior, sino en astuta previsión de los movimientos del otro; del marginal a quien todo resultaba tan dolorosamente difícil, a aquellos para quienes no hay exterior ni interior, sino solo situaciones diferentes que se prestan a diferentes estrategias; de la crítica de la «insinceridad» a la acep-

6 Un examen de las implicaciones que encierra la obra de Rousseau para la teoría de la alienación se encontrará en: I. Fetscher, *Rousseau's Politische Philosophie*, Neuwied: Hermann Luchterhand, 1960.

tación de que todo es insinceridad; del desesperado alegato por la franqueza en los sentimientos a la impávida burla contra el sentimentalismo.

El «sentimentalismo» del siglo XVIII fue expresión personal de quienes querían ser morales y que los demás lo supieran; de quienes entendían la moralidad como capacidad de sentir; de quienes temían que el utilitarismo estuviera matando algo humano y aislando a los hombres. El *desprecio* por el sentimentalismo es, en cambio, el temor de que los sentimientos y el amor nos hagan vulnerables, de que nos aten a otros de un modo que limite los medios que podemos emplear; de que nos encierren en relaciones y nos impidan avanzar de una partida a la otra. El sentimentalismo es, por parte de quienes temen el aislamiento, un intento de superarlo, de hallar algún vínculo humano y expresar una humana solidaridad. En el desprecio por el sentimentalismo, el yo se endurece para *soportar* el aislamiento, con el fin de evitar que le arrebaten sus propias opciones al mercado. El sentimentalismo era la caricatura del sentimiento y el amor; el temor al sentimentalismo es la caricatura de la objetividad.

Para Rousseau, el conflicto entre la utilidad y la moralidad era tan evidente como su solución: «¡Cuán a menudo nos ha dicho nuestro censor interno que perseguir nuestro propio interés a expensas de otros estaría mal!» Pero insistía en que el conflicto podía ser resuelto, y en que la manera de resolverlo era ceder a los dictados de la conciencia: «La razón nos engaña con demasiada frecuencia (...) la conciencia, nunca. Quien acepta su orientación sigue el camino directo de la naturaleza, y no debe temer el extraviarse». Se atribuía a la conciencia una esencial armoniosidad.

En el período clásico de la síntesis sociológica, sin embargo, Max Weber no solo reconoció la tensión entre moralidad y utilidad sino que sostuvo que sus relaciones ocasionaban un dilema que *no* era soluble en forma general. Según Weber, existía una inextinguible tensión entre dos tipos de ética: por un lado, una «ética de fines absolutos», según la cual los hombres eligen determinados cursos de acción por el único motivo de creerlos moralmente correctos; por otro, una «ética de la responsabilidad», según la cual se eligen cursos de acción pesando, de manera más utilitaria, sus posibles consecuencias. De tal modo Weber dejaba lugar al utilitarismo, pero solo a una versión muy especial de utilitarismo social, donde los cursos de acción eran elegidos en función de su contribución prevista a la *nación-Estado*. En resumen, Weber, como muchos otros académicos del período clásico, era un nacionalista.

Weber creía en la validez de un utilitarismo *social y también* en la de una ética de la moralidad trascendental o absoluta. Admitía, empero, que uno y otra eran un tanto antagónicos, y que si se atendía unilateralmente a cualquiera de ellos, el otro se debilitaba. No le parecía posible resolver este dilema en general, sino sólo en el nivel de las opciones individuales efectuadas por personas dirigidas desde adentro y conscientes de las peculiaridades de cada caso específico. Se esperaba del individuo que enfrentara resueltamente las dificultades de equilibrar ambos tipos de consideraciones.

Desde cierto punto de vista, podríamos decir que en cuanto a la mora-

lidad Weber era menos hipócritamente piadoso y más «realista», habiéndose «endurecido» contra el «sentimentalismo» de Rousseau. Al igual que este, creía que los hombres deben consultar a su conciencia para elegir su rumbo; pero, a diferencia de él, insistía en que la prosecución de un valor podía debilitar el cumplimiento de otro. Por lo tanto, los hombres tienen que estar dispuestos a transgredir algunos de sus valores para poder lograr otros; deben ser «duros» para seguir adelante sin rendirse. El mundo, en suma, no prometía albergar una armonía esencial sino, por el contrario, una intrínseca inarmonía: se lo consideraba demoníaco. Para los «mercaderes de la moralidad» de que hablaba Goffman, en cambio, este dilema simplemente no existe; todos los conflictos pueden ser corregidos manipulando apariencias. La dramaturgia goffmaniana es otro intento de resolver la tensión entre la utilidad y la moralidad; responde a este dilema, no abordándolo con decisión, sino abandonándolo. Goffman soslaya simple y hábilmente el problema sustituyendo con el enfoque de una estética sociológica tanto la moralidad como la utilidad. Pero, a pesar de esto, su solución presupone que sigan existiendo el utilitarismo individualista y el utilitarismo social, así como los estratos sociales sobre los cuales se basan. La dramaturgia es, por así decir, una decoración interior que renueva el aspecto de esos viejos moblajes.

En mi opinión, la sociología de Erving Goffman es una expresión teórica complejamente articulada que refleja la experiencia reciente de la clase media culta. Esta experiencia ha originado nuevas concepciones acerca de lo que es «real» en el mundo social, junto con una nueva estructura de sentimientos y de supuestos acerca de ámbitos particulares que no armonizan con el tipo de utilitarismo antes tradicional en la clase media. Muy particularmente, la clase media vive ahora en un mundo en el cual las concepciones convencionales acerca de la utilidad y la moralidad son cada vez menos viables; en el cual a menudo las recompensas parecen guardar poca relación con la utilidad o moralidad de los hombres (o de las cosas); en el cual los hombres pueden prosperar sin poseer los talentos o habilidades convencionales necesarios en la antigua economía de clase media centrada en la producción. En síntesis, la nueva clase media está ahora sensibilizada para las irracionalidades del moderno sistema de recompensas. Dichas irracionalidades presentan por lo menos tres formas distintas. En primer término, existe una marcada irracionalidad *de mercado*, según la cual las «estrellas» y otras mercancías muy promocionadas y especulativas cosechan enormes beneficios, llegando un día a gran altura para a veces desplomarse al siguiente. Una segunda forma de irracionalidad en las recompensas, cada vez más generalizada y que podríamos denominar irracionalidad *burocrática,* traza líneas divisorias totalmente arbitrarias entre «aprobados» y «aplazados» —y, por ende, entre quienes son aceptados o promovidos y quienes no lo son—, con frecuencia sobre la base de insignificantes diferencias de desempeño. (En cierta medida, esta forma de irracionalidad burocrática exacerba las rebeliones estudiantiles contemporáneas.)

Estas formas bastante modernas de irracionalidad en las recompensas coexisten con la forma burguesa más clásica: la adjudicación de recompensas y oportunidades especiales sobre la base de los derechos de pro-

piedad, junto a las normas distributivas mercantiles o burocráticas, pero sin ninguna relación con ellas. De tal modo, hay en el sistema actual de recompensas una creciente confluencia de nuevas y antiguas irracionalidades, que, en conjunto, disminuyen seriamente su legitimación pública, así como la autoridad de aquellos a quienes su funcionamiento permite «triunfar» y alcanzar la cima.

Cuando se acentúa la irracionalidad del sistema de recompensas, cuando la relación entre lo que un hombre hace y lo que obtiene se deteriora demasiado, es previsible que se debilite la adhesión a los modos convencionales de obtener recompensas propios de la clase media —a la moralidad, la utilidad o ambas— y que se fortalezcan nuevas ideologías destinadas a explicar dicho deterioro o a adaptarse a él. Se pondrá el acento en la buena suerte, en la importancia del poder y las vinculaciones personales, en «jugar al sistema» * de manera ritual y (como Goffman) en la significación de las meras apariencias.

La sociología de Goffman corresponde a las nuevas exigencias de una clase media cuya fe en la utilidad y en la moralidad ha sido gravemente debilitada. En este nuevo período, las moralidades y religiones tradicionales siguen perdiendo su ascendiente sobre los hombres. Símbolos antaño sagrados, como la bandera, son mezclados con lo sexual en actitud desafiante y convertidos, como en algunas formas artísticas recientes, en decorado para el «gran desnudo norteamericano». El arte «pop» declara concluida la distinción entre bellas artes y publicidad, como la dramaturgia elimina la diferencia entre «vida real» y teatro. Los miembros de la Mafia se convierten en hombres de negocios; salvo por sus uniformes, a veces resulta difícil distinguir policías y delincuentes; algunos llegan a considerar la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad como semejante a la que existe entre diestros y zurdos; el programa de televisión pasa a definir la realidad. El antihéroe se transforma en héroe. Tambalean jerarquías establecidas de valor y mérito, y lo sagrado y lo profano se mezclan ahora en grotesca yuxtaposición. La nueva clase media intenta resolver el debilitamiento de sus normas convencionales de utilidad y moralidad abandonando unas y otras, y procurando fijar su perspectiva en normas estéticas, en las apariencias de las cosas.

La etnometodología: la sociología como «happening»

Uno de los enfoques teóricos recientes basados en infraestructuras fundamentalmente en desacuerdo con la de Parsons es el que propone Harold Garfinkel en su etnometodología.[7] Como a Parsons, a Garfinkel le interesan profundamente los requisitos del orden social. Pero a dife-

* Por analogía con «jugar a la Bolsa». (*N. del E.*)

7 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, 1967. Garfinkel se esfuerza por expresar su deuda con Parsons. Por ejemplo: «Los términos "colectividad" y "pertenencia a la colectividad" son empleados aquí en estricto acuerdo con el sentido en que los utiliza Parsons en *El sistema social* ⁂ (...) y en la introducción general a *Teorías de la sociedad*» (pág. 57: véase también pág. 76, nota 1).

rencia de aquel, no asigna importancia especial al papel de la reciprocidad de las gratificaciones o de los valores morales compartidos. En cambio, y de un modo más durkheimiano, Garfinkel se interesa por el nivel cultural, y, en particular, por un tipo de «conciencia colectiva» *secularizada*. Influido por la fenomenología de Alfred Schutz, dedica principalmente su atención a la estructura de las reglas y el conocimiento compartidos y *tácitos* —vale decir, habitualmente inexpresables— que hacen posible una interacción social estable. Según Garfinkel, pues, lo que cohesiona el mundo social no es una moralidad con un matiz sagrado, sino una densa estructura colectiva de entendimientos tácitos (aquello que los hombres saben y saben que los demás saben) referentes a los asuntos más mundanos y «triviales», entendimientos a los cuales, si se los advierte, no suele atribuirse ninguna importancia especial, y mucho menos una significación sagrada.[8]

Como Goffman, Garfinkel concentra su enfoque en las actividades cotidianas y la vida habitual, en vez de hacerlo en los sucesos críticos o en espectaculares incidentes públicos. Considera a todas las personas como «teóricos prácticos», que en colaboración crean significados y entendimientos de sus mutuas actividades. Su metodología presenta un vector fuertemente monista, ya que no establece ninguna diferencia radical entre los sociólogos y los demás hombres. Pero al mismo tiempo, Garfinkel critica toda la sociología normal por no haber comprendido esto adecuadamente. En otras palabras, aunque advierte la continuidad entre teóricos profesionales y prácticos, desea también que los teóricos sociales profesionales se conduzcan con mayor autoconciencia que los teóricos prácticos, comprendiendo su propia participación en el mundo del sentido común. Considerando que la realidad social es creada y se desarrolla en las actividades mundanas de los hombres comunes, Garfinkel procura comprender la situación social, por así decir, desde «adentro», tal como aparece a los hombres que la viven; trata de transmitir el sentido que tienen *ellos* de las cosas, con una hostilidad casi nietzscheana a la conceptualización y abstracción, evitando en especial las conceptualizaciones convencionales de la sociología normal. Por eso no construye ninguna o muy pocas de las torres conceptuales que tanto a Parsons como a Goffman les encanta erigir.

Aunque destaca la importancia del tiempo como intrínseca al significado, el mundo social de Garfinkel, como el de Goffman, está situado fuera del tiempo. Garfinkel es ahistórico y no limita sus generalizaciones a una época dada o a una cultura específica. Aunque le preocupa profundamente determinar cómo llegan a establecerse las definiciones de la realidad social, no le interesa por qué en una época, lugar o grupo prevalece una definición de la realidad social, mientras que en otro

8 Como consecuencia de su interés por esto, explica Garfinkel que «la cláusula *etcétera*, sus propiedades y las consecuencias de su uso han sido temas descollantes de estudio y discusión entre los participantes de las conferencias sobre etnometodología llevadas a cabo en las universidades de California, en Los Angeles, y Colorado desde febrero de 1962, gracias a una donación de la Oficina de Investigaciones Científicas de la Fuerza Aérea Estadounidense (...) Se hallarán estudios ampliados en artículos inéditos de Bittner, Garfinkel, MacAndrews Rose y Sacks; en disertaciones transcriptas pronunciadas por Bittner, Garfinkel y Sacks (...) y en transcripciones de la Conferencia». (*Ibid.*, pág. 73).

tiempo, lugar o grupo prevalece otra. En el proceso mediante el cual se define y establece la realidad social, Garfinkel no ve un proceso de lucha entre definiciones de la realidad de grupos rivales; ni ve en el resultado —la concepción de sentido común del mundo— la influencia de diferencias de poder institucionalmente protegidas. La preocupación de Garfinkel por el carácter estabilizador de los significados compartidos expresa, en cierto modo, la sensación de un mundo no tanto en conflicto como en disolución; de una difusa multiformidad de valores en lugar de un conflicto claramente estructurado entre grupos políticos e ideológicos. Parece responder a un mundo social en el cual todo es incierto: el sexo, las drogas, la religión, la familia, la escuela; y donde la amenaza se parece más a un remolino entrópico que a un tenso conflicto.

Para emplear una vieja distinción conceptual, Garfinkel es un etnógrafo de los usos populares (*folkways*), más que de las costumbres sancionadas moralmente (*mores*). A diferencia de Parsons, no parece creer que la estabilidad social necesite una profunda internalización de las reglas o valores en las personas o en su estructura de carácter. En realidad, lo que implican sus ingeniosos y perturbadores «experimentos» es que los hombres (en modo muy especial los estudiantes) pueden ser fácilmente inducidos a actuar de manera discrepante con aquellos.[9] Aquí Garfinkel parece operar con un supuesto muy similar al de Goffman; es decir, ambos parecen presuponer un mundo social basado en tácitos entendimientos, los cuales, pese a su importancia como fundamento de todo lo demás, son frágiles y fáciles de eludir. En resumen, los cimientos culturales son precarios y aparentemente su seguridad reposa, en cierta medida, en su mera invisibilidad o en el hecho de que se los da por sentados. Cuando se vuelven visibles, sin embargo, pierden su firmeza con bastante facilidad. A diferencia de Parsons, Garfinkel no transmite ninguna sensación de que los cimientos sociales posean una estabilidad inconmovible.

Garfinkel no examina las diferencias concretas en el carácter específico de esas diversas reglas tácitas. Dedica, en cambio, su principal atención a demostrar, primero, su mera existencia, y, segundo, el papel que cumplen proporcionando un sólido basamento para la interacción social. Como resultado de esto, cada regla así expuesta tiende a parecer un tanto arbitraria, ya que no se le asigna ninguna función específica ni diferente importancia y es, en realidad, intercambiable con otras diversas, todas las cuales contribuyen de alguna manera a establecer el marco estabilizador para la interacción. Es verosímil que alguna otra regla podría cumplir con igual eficacia esta función estabilizadora. Por ende, su enfoque conduce a concebir esas reglas como convenciones, y, de este modo, a considerar la sociedad como algo dependiente de lo meramente convencional, o sea, de lo que son, en verdad, las reglas del juego. Garfinkel suele explicar dichas reglas mediante «demostraciones», si-

9 Así Garfinkel, al investigar la regla del precio fijo inamovible, indica que «por su carácter "internalizado" los estudiantes-clientes deberían haber sentido temor y vergüenza ante la misión que se les encargaba (es decir, la de regatear por mercancías de "precio único"), y sentirse avergonzados por haberlo hecho», pero, según él, este no fue en general el resultado. Muchos estudiantes, afirma Garfinkel, comprobaron simplemente que, en realidad, se podía regatear. (*Ibid.*, pág. 69).

milares a juegos, de lo que sucede cuando algunos hombres, sin enunciar a otros sus propósitos, proceden a violar deliberadamente esos entendimientos tácitos. Y atribuye a todas las partes de la sociedad, incluyendo la ciencia (con su método riguroso), una dependencia respecto de esas reglas y procedimientos arbitrarios basados en el sentido común. A diferencia de Goffman, Garfinkel no encuentra en el mundo de las apariencias ningún deleite sensual. Al contrario, concibe la parte verdaderamente importante del mundo social como algo casi invisible, un mundo tan familiar que se lo da por sentado y pasa inadvertido. Garfinkel se plantea la misión de destruir este «dar por sentado» y despojar al cimiento cultural del manto que lo hace invisible. No se dedica a ubicar los lugares comunes conocidos dentro de algún marco teórico, dotándolo así de un mayor significado y enriqueciendo con él la experiencia, como lo hace Goffman en una de sus tácticas más acendradamente románticas. Garfinkel aspira, sobre todo, a desnudar y desenmascarar el lugar común invisible, violándolo de alguna manera hasta que traicione su presencia.

Sin embargo, sería erróneo concluir que Garfinkel sólo está empeñado en una excavación arqueológica de cimientos culturales ocultos, ya que sus excavaciones tienen lugar en gran medida mediante la demolición de mundos en pequeña escala. Si es posible considerar la obra de Goffman como un ataque contra ciertas formas de autocomplacencia o moralidad de la clase media inferior, la de Garfinkel ataca al sentido común de la *realidad*. Por ejemplo, se dan instrucciones a estudiantes para que entablen con amigos o conocidos una conversación corriente, y sin anunciar ninguna situación especial, finjan desconocer expresiones cotidianas: «¿Qué quieres decir con eso de que "se le pinchó una goma"?», «¿Qué significa "cómo se siente ella"?». Se asigna a los estudiantes la tarea de pasar un tiempo con sus familias actuando en sus propios hogares como si fueran pensionistas. También se instruye a estudiantes para que conversen con alguien presuponiendo que su interlocutor intenta embaucarlos o engañarlos; o de que hablen con otro acercando la nariz casi hasta tocar la de aquel.

En primera instancia, estas demostraciones parecen travesuras de colegiales, pero resulta difícil considerarlas «bromas inofensivas» cuando se leen las reacciones de las «víctimas», como suele llamarlas con acierto Garfinkel: [10] «Se puso nerviosa e inquieta, sin poder controlar los movimientos de su rostro y sus manos . . .».[11] «Se hicieron visibles desconcertantes tendencias a querellas, altercados y motivaciones hostiles».[12] Hubo «irritación y cólera exasperada»,[13] y «a menudo se produjeron situaciones desagradables».[14] «Llegué a sentirme de veras un poco odiado; al retirarme de la mesa estaba furioso».[15] «Fueron característicos los intentos de eludir la situación: desconcierto, profunda turbación, actitudes furtivas y, sobre todo, incertidumbres de este tipo, así como de temor, esperanza y enojo».

10 *Ibid.*, pág. 44.
11 *Ibid.*, pág. 43.
12 *Ibid.*, pág. 46.
13 *Ibid.*, pág. 48.
14 *Ibid.*, pág. 49.
15 *Ibid.*, pág. 52.

Tales son, pues, las ofendidas reacciones habituales en personas cuyas concepciones de la realidad social han sido transgredidas y, en verdad, deliberadamente atacadas. Empero, debe entenderse que aquellas, por penosas que sean, no fueron inesperadas para Garfinkel, que las preveía. Como dice en una oportunidad, las reacciones «*deben ser* de perplejidad, incertidumbre, conflicto interno, aislamiento psicosexual, ansiedad aguda e inexpresable, junto con síntomas diversos de aguda despersonalización».[16]

Por consiguiente, el grito de dolor es para Garfinkel el momento triunfal, la dramática confirmación de que existen ciertas reglas tácitas que gobiernan la interacción social y de su importancia para las personas implicadas. Pienso que el hecho de que él se sienta en libertad de infligir estas penurias a sus discípulos, las familias o amigos de estos, o a cualquier transeúnte —y de alentar a otros a que lo hagan— no evidencia una actitud desapasionada y distanciada con respecto al mundo social, sino una predisposición a utilizarlo con crueldad. Aquí se entremezclan sutilmente objetividad y sadismo. La demostración es el mensaje, y este, en apariencia, consiste en que la ausencia anómica de normas ha dejado de ser solamente algo que el sociólogo estudia en el mundo social, para ser ahora algo que el sociólogo *inflige al mundo* y es la base de su método de investigación.

Nada más parecido a la metodología demostrativa de Garfinkel que el *happening*, en el cual suele faltar, sin embargo, el carácter impasible e hiriente de las técnicas de Garfinkel, y que puede tener, incluso, una finalidad social más amplia. En el *happening* suceden cosas como esta: poco antes del mediodía, en Amsterdam, por ejemplo, se reúne en una de las plazas más concurridas un grupo de jóvenes que, en el preciso momento en que aumenta el movimiento de la gente que sale a comer, sueltan en la calle cien pollos. Estos, por supuesto, distraen y sorprenden a los conductores; pueden ocurrir accidentes; se detiene el tránsito; se forman multitudes que estorban todavía más la circulación; la rutina se detiene cuando todos se agolpan para reírse observando cómo la policía trata de atrapar los pollos. Garfinkel diría que la comunidad acaba de aprender la importancia de una regla básica de la vida social, hasta entonces inadvertida: no hay que soltar pollos en la calle a la hora de almorzar.

En el *happening* y la demostración etnometodológica reside un impulso común: interrumpir las rutinas, detener el mundo y el tiempo. Ambos reposan en una percepción similar del carácter convencional de las reglas subyacentes, donde estas aparecen como carentes de valor intrínseco, como arbitrarias, aunque esenciales para continuar con la rutina. Y ambos son formas de hostilidad hacia «las cosas tal como son», aunque la de los etnometodólogos es velada y apunta a blancos menos peligrosos. Ambos transmiten, por lo menos, una lección: la vulnerabilidad del mundo cotidiano a su desorganización mediante la transgresión de supuestos tácitos. Hay, pues, bajo la demostración etnometodológica, una especie de impulso anarquista, un anarquismo amable, al menos comparado con el *happening*. Tal anarquismo atraerá, en cierta medida, a la juventud y a otras personas alienadas del *statu quo*, y acaso tam-

16 *Ibid.*, pág. 55. (Las bastardillas son mías.)

bién refleje los sentimientos de algunos integrantes de la nueva izquierda. Permite a los jóvenes alienados desafiar con relativa seguridad al orden establecido, y experimentar su propia potencia. La «demostración» etnometodológica es, en realidad, una especie de microconfrontación con el *statu quo* y una resistencia no violenta frente a él. Es una rebelión sustitutiva y simbólica contra una estructura global que la juventud no puede, y a menudo no desea, modificar. Sustituye la imposible revolución por la rebelión posible.

Sea como fuere, parece muy evidente que, si bien centrada nominalmente en el *análisis* del orden social, la etnometodología de Garfinkel está impregnada de una estructura de sentimientos que discrepa directamente de la de Parsons. La frecuencia misma con que sus formulaciones —a menudo densas y aparatosas— atraen a los jóvenes, indica su afinidad con la nueva estructura de sentimientos que algunos de ellos sostienen y también que estos están dispuestos a adoptar casi cualquier cosa que ofrezca una alternativa al parsonsismo. Si la teoría social de Goffman fue una sociología sofisticada concordante con la década políticamente pasiva de 1950, la de Garfinkel se adapta mejor al activismo de la década siguiente, y en particular a las universidades políticamente más rebeldes del período actual.

Homans: el sólido mundo del intercambio

Otro conjunto de modelos teóricos muy diferente del parsonsiano es el elaborado por George Homans y Peter Blau en sus teorías acerca del intercambio social. Una característica que los distingue del modelo funcionalista es la insistencia con que exponen sus premisas económicas, colocándolas en el centro del análisis. En este los hombres aparecen intercambiando gratificaciones. En verdad, todas las formas de conducta pasan a ser consideradas como poseedoras de ciertas características mercantiles, como susceptibles a variaciones de oferta y demanda y sujetas a consideraciones de utilidad marginal. Hay un intento de indagar debajo de la moralidad, a descubrir una subestructura permanente de la cual dependa la moralidad misma y en la cual se apoye la supervivencia institucional. El objetivo es sondear los roles sociales culturalmente estructurados en busca de las unidades de conducta más elementales. Hay en la obra de Homans, como en la de Goffman, un alejamiento de las instituciones establecidas y los roles culturalmente instituidos; los hombres aparecen, no solo como miembros de una sociedad específica, «sino como miembros de una especie». Y también como Goffman, Homans tiene ahora una creciente y nueva conciencia de la *precariedad* de las cosas.

A diferencia de los funcionalistas, Homans no confía de manera especial en que la legitimidad y las normas sociales expliquen la estabilidad de una institución. Las considera, en cambio, dependientes a su vez de las gratificaciones que deben producirse en formas que permitan a los hombres gozar, no simplemente porque se les ha enseñado a hacerlo, «sino porque son hombres». Los hombres como *homo sapiens*, los hombres concretos, han vuelto a la escena, y Homans insta a los científicos

sociales a que dejen de hablar como si la sociedad «fuera lo único que importa». El secreto de la sociedad, dice, «es que ha sido hecha por hombres».
De tal modo Homans, pese a toda su psicología conductista, coincide con Goffman y Garfinkel en asignar un papel activo a los hombres como constructores y usuarios de estructuras y órdenes sociales, y no simplemente como sus receptores y transmisores. Así, difieren mucho del último Parsons, más mecanicista, aunque simpatizan con el «voluntarismo» abandonado por aquel hace tiempo. A pesar de sus diferentes antecesores teóricos —B. F. Skinner en el caso de Homans, G. H. Mead y Kenneth Burke en el de Goffman— y a pesar de sus muy distintas concepciones de la ciencia y el método científico, tienen estas importantes coincidencias.
La diferencia entre las metáforas básicas utilizadas por Goffman y por Homans —el teatro y el intercambio— refleja, en cierto modo, su sensibilidad a diferentes capas de la clase media moderna. Goffman es receptivo a la nueva clase media, mientras que Homans lo es para los supuestos y sentimientos de sus antiguos sectores propietarios, más sólidamente establecidos. Homans destaca con insistencia la importancia de lo que los hombres dan y obtienen unos de otros, en su utilidad mutua, como fuente principal de solidaridad social. Goffman, por su parte, afirma que lo importante son las ilusiones, y sostiene —en la tradición de Barnum y otros grandes «mercaderes»— que no se vende la mercancía, sino el envase. Homans rechaza el funcionalismo de Parsons, al menos en parte, desde un punto de vista concreto y sensato que se propone aceptar la realidad de la vida social sin las ilusiones de moralidad. También Goffman es concreto, pero niega que la realidad subyacente posea un núcleo sólido; niega que sean los valores morales o la utilidad lo que mantiene en pie a la sociedad, a la cual considera, en cambio, basada en la mutua aceptación de ilusiones.
Lo que he dicho acerca de la obra de Goffman, Garfinkel y, por cierto, Homans es, por supuesto, esquemático e incompleto en grado sumo. No me he propuesto ofrecer un examen sistemático de sus concepciones teóricas, sino solamente describirlas de modo que permita poner de manifiesto que sus supuestos acerca de ámbitos particulares y sus sentimientos difieren notablemente de los que están incorporados en el modelo funcionalista predominante, indicando, de tal modo, la profundidad del desafío que ahora aquellas le plantean.

La teoría y su infraestructura

En cierta medida, la elaboración de una teoría social tiene una vida propia; los intereses técnicos le proporcionan cierta autonomía. Pero, al mismo tiempo, la teoría está insertada en otras varias fuerzas potentes, que, a su vez, la moldean; sentimientos, supuestos acerca de ámbitos particulares, concepciones de la realidad matizadas por la experiencia personal, todo ello constituye su fundamento individual y social. Este basamento o infraestructura vincula a la teoría con el teórico individual, por una parte, y con el conjunto de la sociedad, por la otra. En efecto,

esta infraestructura reside «en» el teórico, pero deriva al mismo tiempo de su experiencia en la sociedad, donde es compartida por otros. La teoría social, por ende, cambia al menos de dos maneras y por dos razones. En primer término, cambia mediante el desarrollo y el trabajo técnicos «internos», de acuerdo con las reglas específicas de pertinencia y elaboración de decisiones que pueda tener. En segundo lugar, también puede cambiar como consecuencia de cambios producidos en la infraestructura a la cual se halla unida; es decir, como consecuencia de cambios producidos en la estructura social y cultural, mediados por los sentimientos, los supuestos acerca de ámbitos particulares y la cambiante realidad personal del teórico y de quienes lo rodean. Cualquier intento de abordar las fuentes *extra*técnicas del cambio teórico, si omite ubicar al teórico en la sociedad, solo puede producir una «psicología» del conocimiento que exagere la importancia de la excepcionalidad del teórico como persona; de modo equivalente, cualquier intento semejante que no relacione la teoría con la persona del teórico solo puede producir un poco convincente «sociologismo», que no explica *cómo* logra la sociedad influir en la teoría social; en última instancia, apenas si puede llegar a descubrir un «Hamlet sin Hamlet». Nuestra preocupación por la infraestructura de sentimientos, supuestos y realidad personal es un intento de evitar estos Escila y Caribdis; de hallar una manera de acercarnos al sistema humano, al teórico que lleva a cabo labor teórica y de establecer, al mismo tiempo, conexiones sistemáticas con los otros sistemas, la sociedad y la cultura con las cuales se relaciona su obra y que influyen en ella.

La teoría social vive, pues, en dos niveles: el técnico o formal y su infraestructura. Y cambia por razones que incluyen las relaciones entre ambos niveles en una interacción sutil y compleja. En gran medida, la estabilidad y continuidad de cualquier teoría social, o su inestabilidad y cambio, derivan de la manera en que estos dos niveles interactúan. Podemos sugerir, en general, que siempre surgen tensiones dentro de las teorías —o, más exactamente, en el transcurso de los esfuerzos que los hombres efectúan para elaborarlas y relacionarlas—, cuando se presenta algún tipo de disparidad, disyunción, integración deficiente o «contradicción» entre esos dos niveles.

Por ejemplo, las elaboraciones técnicas de una teoría social pueden sobrepasar y sumergir su inicial inserción en determinada infraestructura a tal punto que algunos pueden llegar a considerar la teoría como algo «trivial» o «formalista». En otras palabras, el desarrollo técnico de una teoría social puede llevarla a perder contacto o a entrar en conflicto con la realidad personal, los supuestos acerca de ámbitos particulares o los sentimientos de algunos, quienes reaccionan entonces con la sensación de que la teoría no «dice la verdad»; acaso descubran que es «absurdamente» inconvincente o que inhibe determinados sentires que ellos ya poseen, o que activa ciertos sentimientos desagradables. Cuando una teoría basada en una infraestructura, en un conjunto específico de sentimientos, supuestos acerca de ámbitos particulares y realidades personales es conocida por aquellos cuya *propia* infraestructura es muy diferente, estos experimentan dicha teoría como algo manifiestamente poco convincente. Lo mismo puede suceder cuando la infraestructura de los hombres está cambiando, cuando surgen personas poseedoras de

nuevos sentimientos, supuestos o realidades personales y se encuentran con teorías sociales que representan viejas infraestructuras.
La teoría que «vemos» —ya esté «alojada» en conferencias, artículos, libros o conversaciones— es siempre un producto de preocupaciones técnicas e infraestructuras en interacción. En la medida en que un teórico defina su obra como «completa» o «terminada», la exponga en forma pública y no privada, y la comunique a personas técnicamente especializadas, tenderá a presentarla como si fuera una realización «autónoma» —elaborada en exclusiva conformidad con las reglas especiales de la teorización— omitiendo y ocultando los indicios de sus vínculos con la infraestructura extratécnica. En síntesis, la teoría será «engalanada» para hacerla presentable; la implicación de la infraestructura en la teoría quedará encubierta —suprimida o reprimida—, oculta para el auditorio del teórico y, ciertamente, a menudo hasta para el mismo teórico.
En todo caso, una fuente importante de cambio en la teoría social —y, especialmente, de modificaciones en los paradigmas fundamentales de una comunidad teórica— surge cuando las directivas técnicas de la teoría social entran en disonancia con las inclinaciones provenientes de la infraestructura. Tal disonancia provoca una actitud apática o crítica hacia la teoría existente; engendra una presión al cambio. Si la disonancia entre ambos niveles es bastante aguda, puede pensarse que la presión resultante precipita una crisis teórica. Cuando preveo una crisis que se intensificará y profundizará en un futuro próximo, lo hago en gran medida por considerar que esto es lo que está sucediendo en la actualidad, y, muy en especial, que los cambios en la estructura social y cultural han creado en la joven generación nuevas infraestructuras que no armonizan con la teoría funcionalista. En mi opinión, el más importante indicio de la nueva infraestructura teóricamente determinante de la joven generación es el surgimiento de la nueva izquierda.

Nueva izquierda y nueva infraestructura

La «nueva izquierda» o «nuevo radicalismo» es un fenómeno mundial. Es un movimiento social cuyos flexibles y vastos límites abarcan una variedad muy heterogénea de inclinaciones políticas, cuya coherencia se basa, por ahora, principalmente en las nuevas infraestructuras de la joven generación, más que en programas políticos o ideologías articuladas. En Estados Unidos se vincula estrechamente con el movimiento en ascenso de la «Liberación Negra» por los derechos cívicos, y tiene raíces tanto en las comunidades agrícolas del Sur como en los guetos urbanos del Norte y el Sur. Entre los negros, en particular, esta lucha se orienta hacia los «problemas de la subsistencia» (*stomach questions*) así como hacia otros conexos referentes a los derechos cívicos. Este movimiento se desarrolló con una rapidez que ha desconcertado y sobrepasado a quienes se educaron en las viejas tradiciones teóricas y políticas. Apenas en una década ha pasado de reclamar «Libertad Inmediata» a exigir el «Poder Negro».
La lucha por los derechos civiles ha servido para preparar, inspirar y

estimular a la nueva izquierda, integrada por estudiantes universitarios lúcidos y cada vez más radicalizados, quizás en especial por los que se vieron agolpados en gigantescas universidades públicas burocratizadas. Los «problemas de la subsistencia» no son fundamentales para ellos, aunque apoyan la lucha que libran en tal sentido los pobres y los negros. En la *consolidación* del nuevo radicalismo estudiantil estadounidense es decisiva la creciente oposición a la guerra en Vietnam.

Lejos de ser «materialistas», estos estudiantes suelen ser deliberadamente «utópicos» y combativamente idealistas. Los valores que destacan los estudiantes neorradicales se centran en la igualdad y la libertad, pero no se limitan a ellas. Incluyen también el disgusto por la opulencia sin dignidad; la aspiración a la belleza además de la democracia; la creencia en la creatividad en lugar del consenso; el anhelo de valores comunitarios y comunales y el vehemente rechazo de la burocracia despersonalizada; el deseo de construir una «contrasociedad» con «instituciones paralelas», y no ser simplemente integrados y aceptados por las instituciones dominantes; la hostilidad a lo que se concibe como deshumanización y alienación de una sociedad donde el nexo es el dinero; la preferencia por un estilo interpersonal individualizado, intensamente sentido y autogenerado, que incluya una más plena experimentación y expresión sexual. Quieren lo que consideran relaciones humanas cálidas y una especie de «sensualidad inventiva», en lugar de la disciplina racional impuesta por las profesiones independientes o los aparatos burocráticos.

Aunque radical, la nueva izquierda no se dedica a un culto del héroe con respecto a Marx. Con frecuencia distingue críticamente al joven Marx de la «alienación» —al cual prefiere— del Marx maduro antiutopista, y suele rechazar la *Realpolitik* del marxismo histórico. Lejos de confiar de modo uniforme en el apoyo de la clase obrera, los estudiantes radicales temen a veces que el opulento Estado Benefactor logre sobornarla, como también, según creen algunos, a la población de los guetos negros. Si bien desean una alianza con la clase obrera, también buscan aliados entre los que forman parte de los diferentes guetos culturales: los estudiantes universitarios; los ricos alienados, a quienes suelen estar dispuestos a tratar instrumentalmente; los habitantes de los guetos negros y de los guetos de desocupados que viven a expensas del Estado, aunque algunos dudan de su participación duradera en el combate por cambios sociales básicos; y miembros de diversos tipos de grupos marginales. A menudo, los jóvenes de la nueva izquierda cifran esperanzas en el papel de los artistas, considerándolos un grupo cuya labor representa una aguda crítica a los valores convencionales y manifiesta una nueva visión de valores alternativos. En su interés por el artista, y en general por la estética, está implícita su convicción de que lo que necesita ahora la sociedad norteamericana es mucho más que un cambio económico o material: es un cambio en la cultura total.

Este radicalismo parece constituir, en Estados Unidos, como en otras partes, un movimiento social auténticamente nuevo, ya que ha desechado algunas reglas básicas de la vieja política liberal de izquierda; su importancia promete ser duradera. Dejando de lado el hecho de que, por uno de sus flancos, está firmemente arraigado en las necesidades masivas de la población negra, y, por ende, en problemas que no son

transitorios, debemos recordar también que su contingente de base universitaria es cada vez más importante, aunque solo sea porque hay ahora en Estados Unidos más de siete millones de estudiantes universitarios. Estos superan en número a los agricultores.

La nueva izquierda, la creciente radicalización estudiantil en Estados Unidos, promete ser de especial importancia para el futuro del funcionalismo y de la sociología académica. Esto se debe a que los supuestos acerca de ámbitos particulares, la estructura de sentimientos y la realidad personal del grupo difieren profundamente de los que representa la teoría funcionalista. En un lenguaje deliberadamente utópico, la nueva izquierda estadounidense reclama «Libertad Inmediata», mientras que el funcionalismo nunca centró su interés en la libertad ni en la igualdad, dedicándose en cambio al problema del *orden* y el equilibrio social. La nueva izquierda está dispuesta a apoyar todo tipo de intentos de concretar sus valores y, si bien propicia la «no violencia», es evidente que asigna más importancia al cambio social que al orden social. No la obsesiona el orden y está muy dispuesta a arriesgarse al desorden si lo considera justificado por los elevados valores a los que adhiere. En verdad, ser encarcelado por una causa justa ha pasado a ser un signo de orgullo y prestigio entre los jóvenes de la nueva izquierda.

Lejos de abogar por el consenso moral, tan decisivo para el funcionalismo, algunos sectores de la nueva izquierda reclaman «instituciones paralelas» o una «contrasociedad» total; prefieren la más aguda crítica al consenso y la continuidad. Este movimiento, en realidad, ha crecido desde una oposición limitada a la política interna convencional hasta una resistencia contra la política exterior oficial, en particular sus expresiones imperialistas. Así, muchos de ellos, lejos de hallarse imbuidos de una mística de la autoridad y una metafísica de la jerarquía, son demócratas utopistas y sensualistas del disenso, rebelados contra la autoridad constituida. Su profundo antiautoritarismo también se manifiesta en su preferencia por formas de liderazgo y organización que minimicen el papel de la autoridad formal: rechazan todo discurso acerca de la «indispensabilidad funcional de la estratificación». Y lejos de suponer —como a menudo lo hacen los funcionalistas— que el gran sentimiento unificador de la sociedad es el «respeto», suelen buscar en las relaciones humanas «calor», espontaneidad y sensualidad en el más amplio sentido. A diferencia de los funcionalistas —quienes insisten en que la estabilidad del sistema social depende de la conformidad con valores morales autorrestrictivos y autonegadores— los neorradicales hablan en nombre de la gratificación y contra toda pobreza, material y emocional. Por estas y otras razones, resulta claro que una muy nítida diferencia separa los supuestos acerca de ámbitos particulares y sentimientos subyacentes en el funcionalismo y los de la nueva izquierda.

Aunque esta nueva izquierda es todavía demasiado joven para haber elaborado su propia teoría social, es obvio que ya su nueva estructura de sentimientos y sus supuestos acerca de ámbitos particulares la conducen a ejercer intensísima presión sobre los profesores funcionalistas y la teoría funcional. Su admiración por el joven Marx indica solo incidentalmente una adhesión a un tipo específico de teoría. En lo fundamental, el interés por el *joven* Marx es una manera de expresar el deseo de ser radical; constituye la búsqueda de un símbolo y de una

teoría que puedan corresponder a la nueva estructura de sentimientos. De tal modo, el vuelco hacia el joven Marx expresa el surgimiento entre los jóvenes de una nueva estructura de sentimientos profundamente incompatible con la del funcionalismo y que, a su debido tiempo, producirá —estoy convencido de ello— tanto creadores de teorías sociales significativamente nuevas como público para ellos, tal como ya está destruyendo el atractivo del funcionalismo.

La nueva izquierda ocupa el centro mismo de la cambiante atmósfera académica. En este mutable ambiente universitario, con su estructura de sentimientos manifiestamente cambiante, las viejas estrategias retóricas del funcionalismo pierden atractivo y persuasividad. Una retórica enderezada a mostrar las convergencias de la teoría funcionalista con el marxismo no convence a los jóvenes neorradicales de que el funcionalismo no es conservador. Es que muchos neorradicales —a diferencia de la generación estudiantil de fines de la década de 1940 y de la de 1950, a la cual Robert Merton se dirigió por primera vez en tal sentido— tienen poco apego sentimental por el marxismo, al cual algunos, en verdad, consideran no solo desprovisto de sensibilidad radical sino hasta directamente «anticuado».

La cuestión, sin embargo, no reside simplemente en que las antiguas distinciones entre la derecha y la izquierda políticas sean experimentadas cada vez más como carentes de importancia, ni tampoco de que aun el marxismo ortodoxo sea a veces ajeno a la nueva estructura de sentimientos surgida entre los nuevos radicales. Reside en que, para algunos jóvenes radicales, es en verdad posible que, como afirmaba Merton, el marxismo y el funcionalismo presenten más semejanzas que diferencias; pero precisamente por verlos semejantes y con poco que elegir entre ellos, rechazarán no menos al funcionalismo que al marxismo vulgar, contribuyendo así a la crisis de aquel.

Teoría social y universidad

La importancia de estos jóvenes de la nueva izquierda y de sus diversos simpatizantes no se debe solo a su cantidad sino también a su *ubicación* social. Lo que les presta especial significación para la teoría funcionalista en particular y para la teoría social en general, es que suelen ser estudiantes universitarios. Durante mucho tiempo, el aparato académico ha logrado ocultar la apreciable medida en que los estudiantes ejercen una presión *intelectual* sobre los profesores. Al respecto, el factor decisivo es que, por ser estudiantes muchos partidarios de la nueva izquierda, participan de manera directa en los mismos sistemas académicos en que la teoría social es hoy elaborada y enseñada, a diario reproducida e informalmente puesta a prueba. Los estudiantes son parte integrante del mismo sistema social que transmite y elabora la teoría social. Es, por lo tanto, inevitable que ejerzan considerable presión sobre cualquier teoría social, ya establecida o en desarrollo en las actuales universidades norteamericanas. Cualquier teoría social sistemática referente a la teoría social debe indagar en algún momento cómo el contexto «académico» y en él la relación estudiante-profesor, o discípu-

lo-maestro, afectan el curso de la labor teórica e influyen sobre los productos de la teoría.

Desde el período tercero o clásico de la evolución de la sociología académica, la elaboración de la teoría social ha sido monopolizada casi totalmente por académicos que actuaban en medios universitarios. Por consiguiente, casi cualquier cambio importante en la organización de la universidad o de su personal es una fuente potencial de modificaciones en la teoría social. Es paradójico, sin embargo, que aunque la mayoría de los teóricos sociales de la actualidad son académicos, han efectuado muy pocos análisis sistemáticos del papel de la universidad en la modelación de la teoría social. Parece existir el supuesto tácito de que, en la medida en que la universidad moldea la teoría social, lo hace principalmente alojando teóricos, permitiéndoles proseguir sus esfuerzos individuales, y brindándoles un vago estímulo universitario y medios para la investigación que les permiten «poner a prueba» la teoría, una vez formulada. Por sobre todo, suele verse en la elaboración teórica una actividad que gira totalmente alrededor del *claustro*, y que es posible comprender totalmente al margen de las relaciones de dicho claustro con los estudiantes.

Se da tácitamente por sentado que al explicar la trayectoria de una teoría es posible ignorar sin riesgo los cambios en la relación de un claustro con los estudiantes, o en las orientaciones e intereses de los estudiantes mismos. En el estudiante se ve principalmente un receptor pasivo (o un público) para un producto o realización teórica, presumiéndose que su reacción ante teorías sociales específicas carece de consecuencias para su contenido, enfoque, carácter o desarrollo. Al parecer, se presupone que el hecho de que una teoría resulte para un estudiante interesante o aburrida, pertinente o no, no influirá en modo alguno su conducta hacia quienes se la ofrecen; o que su respuesta no afectará al miembro del claustro hacia quien se dirija; o que, si lo afecta, lo hará solo en su condición de educador, pero no como *teórico* activo.

Aun cuando se sitúa a la teoría en el contexto de las relaciones profesor-estudiante, se la considera habitualmente como una influencia unidireccional. Se piensa que el profesor «transmite» o «enseña» la teoría al estudiante, pero no se prevé ninguna influencia recíproca del estudiante que tenga consecuencias para la teoría. Sin embargo, desde el punto de vista de los más elementales preceptos del análisis sociológico —que, en verdad, insisten en la importancia de cierto grado de reciprocidad como intrínseco a la índole de cualquier relación social— hay que considerar tal imagen de la «transmisión» unilateral del cuerpo de profesores a estudiantes pasivos y receptores como notablemente errónea, sobre todo defendida por sociólogos. Debe insistirse, en cambio, en que los sociólogos son hombres como los demás; sus actuaciones y productos están moldeados de una manera básicamente igual a la de los demás, y las relaciones sociales en que toman parte son en esencia similares a las que experimentan todos. En resumen, hay serios fundamentos teóricos para sostener que *incluso* la obra de los teóricos sociales puede recibir influencias, e *incluso* de sus estudiantes. Principalmente por esto he subrayado la importancia de los incipientes cambios que tienen lugar entre los estudiantes, en especial su creciente radicalización, al evaluar las perspectivas de evolución en la teoría social.

Teoría, infraestructura y nuevas generaciones

Resumiendo hasta aquí: toda teoría social se apoya en alguna infraestructura de tácitos supuestos acerca de ámbitos particulares, en algún conjunto de sentimientos y algún conjunto de experiencias, que definen lo que la gente considera como real, es decir, su realidad personal. Toda teoría social tiene ciertas implicaciones y consecuencias para la infraestructura, la cual, por una parte, está afincada en el teórico y su público, y, por la otra, es influida por el medio cultural y social. Esta infraestructura de supuestos acerca de ámbitos particulares, sentimientos y sentido de lo que es real hace de intermediaria entre las teorías sociales y otras partes del mundo social. Toda teoría social armoniza o desarmoniza con algunos sentimientos más que con otros, pero, sin duda, no con todos por igual. Toda teoría social tiene implicaciones respecto de lo que es real en el mundo, y, por consiguiente, de lo que es deseable y posible en el mundo social. Toda teoría social «encaja» en determinadas infraestructuras y discrepa con otras.

Las disonancias generadoras de tensión que afectan a las teorías sociales pueden así surgir de dos maneras principales. En primer lugar, las teorías pueden ser elaboradas y desarrolladas de manera formal o técnica, y esto puede hacerlas perder contacto o entrar en tensión con la infraestructura que las sustentaba. En segundo, la infraestructura misma puede cambiar radicalmente debido a cambios producidos en la sociedad, con el posible resultado —aunque no haya ningún nuevo indicio en contrario— de que la teoría establecida comience a parecer irrelevante, absurda, carente de interés o manifiestamente falsa para aquellos en quienes la nueva infraestructura se ha desarrollado de manera más completa y tajante.

El surgimiento de tal nueva infraestructura teóricamente determinante adquiere máxima importancia cuando tiene fuerza suficiente para mantenerse y expresarse pese a la desaprobación y resistencia de quienes sostienen las infraestructuras tradicionales. Las nuevas infraestructuras que influyen sobre el desarrollo teórico tienden, por lo tanto, a expresarse colectivamente en las experiencias y la vida, no de algunos individuos aislados, sino de muchas personas; siendo a menudo defendidas, en particular, por un contingente de coetáneos, una nueva generación. A veces, una nueva generación se educa de una manera nueva pero común, en condiciones nuevas pero comunes, y se enfrenta con nuevos problemas en común. Aunque entonces la nueva y la vieja generación puedan estar frente al «mismo» problema político o social —p. ej., una guerra, una revolución o una crisis económica—, no se trata para ambas de la misma *experiencia* o «realidad», ya que la segunda la interpretará, por supuesto, a la luz de sus propias experiencias, más prolongadas y anteriores. Por lo tanto, se trata para ella de una experiencia *diferente* que para la generación más joven, tanto más cuanto que esta atribuye también a la vieja generación la responsabilidad por su manejo, o su mal manejo.

Además, los miembros de la joven generación desarrollan, en virtud de sus experiencias compartidas, solidaridades que respaldan y convalidan la nueva infraestructura y proporcionan contextos informales donde es posible expresarla de manera abierta y fácil, aun antes de elaborar un

nuevo «lenguaje» que les permita articular sus nuevos supuestos, sentimientos y experiencias. De tal modo, una nueva generación puede a menudo ofrecer apoyo grupal a nacientes infraestructuras que hacen parecer anticuadas las teorías sociales establecidas. Con frecuencia logra atacar activamente tales teorías, proporcionando un punto de apoyo que facilita la liberación masiva con respecto a ellas y suministra, al mismo tiempo, un mutuo respaldo para la elaboración de nuevas alternativas teóricas. Esta es, en gran medida, la significación del actual proceso que tiene lugar en la nueva izquierda, cuyos miembros manifiestan con claridad una nueva infraestructura y han desarrollado con igual claridad un sentido protector de solidaridad generacional.

Sociología y nueva izquierda

Repitámoslo: la nueva izquierda no constituye una visión ideológica o política única. Es una red muy vasta de reacciones diferentes, vagamente definidas, ante una situación social en la cual se han deteriorado de manera continua las concepciones convencionales de la moralidad y la utilidad, acompañado todo ello por una creciente sensación de hipocresía institucional. Característicamente, la nueva izquierda denuncia tanto la hipocresía moral de la vieja generación como la «irrelevancia» de su propia educación. En la actualidad, algunos de sus sectores buscan una nueva sociología, adecuada a la nueva realidad social que experimentan, procurando principalmente replantear el marxismo desde el joven Marx de la alienación, la fase más *anti*utilitarista de su obra. Cualquiera sea la forma que finalmente adopte, parece probable que la sociología de la neoizquierda esté influida por el nuevo carácter de la cultura utilitaria en la cual se encuentra actualmente. El utilitarismo seguirá siendo una base para la transición a una nueva sociología radical, mientras que la moralidad será la otra. Así como el marxismo clásico recibió de manera compleja la influencia del utilitarismo anterior, es casi seguro que una nueva sociología radical será influida, *mutatis mutandis*, por el nuevo utilitarismo.

Pese a que Marx criticó mordazmente el utilitarismo de Bentham, también el marxismo incorporó una estructura subyacente de sentimientos parcialmente afín a la cultura utilitarista. Es posible, por lo tanto, que en el nivel de sus estructuras de sentimientos la burguesía tradicional y el marxista tradicional se sientan más cerca uno de otro que del neorradical. En verdad, existe entre la gente madura una solidaridad generacional equivalente a la de la nueva izquierda, que recomienda «no confiar en nadie que tenga más de treinta años», y considera unidas contra ella a todas las otras ideologías políticas. Así, en un comentario hostil al libro de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*, señala un crítico que «solo puede atraer a quienes se hallen profundamente desorientados y totalmente alienados (...) para los demás, conservadores, liberales, socialistas y hasta comunistas, no sirve más que como advertencia».[17]

17 *Times Literary Supplement*, Londres, 28 de noviembre de 1968, pág. 1328

El marxismo nunca dudó realmente de la importancia de la utilidad, aunque insistió en que esta debía serlo respecto de la humanidad. Su objeción fundamental a la sociedad capitalista estaba dirigida a la importancia predominante del valor de cambio, no al valor de uso. Condenó la transformación del trabajo humano en una mercancía, pero siguió destacando su valor e importancia. La crítica que Marx llevó a cabo del utilitarismo fue contenida por su crítica simultánea de la moralidad burguesa de los derechos naturales, así como por su polémica contra el socialismo utópico por su error al confiar en la moralidad como palanca para el cambio social. Esta polémica, donde la moralidad aparecía como superestructural, llegó a eclipsar la crítica del utilitarismo y finalmente a relegarla a un lugar subsidiario, en particular cuando el marxismo histórico llegó a definirse como «socialismo científico».

Al criticar la moralidad y la utilidad, Marx polemizaba en cierta medida contra la simulación y la hipocresía, contra una sociedad que aseguraba producir cosas útiles y contra hombres que aseguraban ser respetables, pero dispuestos la una y los otros a producir cualquier cosa, útil o no, con tal de obtener una ganancia. Marx recurrió a la historia como sustituto de la moralidad y la utilidad. Sostuvo que los hombres hacen lo que les obliga a hacer su posición social en una sociedad determinada y según la etapa en que se halle el desarrollo de sus contradicciones. De tal modo, atribuía a la necesidad histórica la resolución de la contradicción entre moralidad y realidad. El marxismo vio en los hombres agentes de la historia, llegando, a veces, a creer que podían ser utilizados para impulsarla.

El radical moderno, en cambio, se enfrenta con otra situación. Se ha encontrado no solo con la hipocresía venal de la burguesía sino también con la *Realpolitik* de su enemigo, el marxismo histórico. Como parte de la generación post-stalinista, el joven radical advierte claramente que nadie tiene las manos limpias. Vive en un período histórico en el cual es evidente que la alternativa viable al mercado, la organización burocrática, posee sus propias irracionalidades distintivas; por ello le asquea no solo la mera venalidad del sistema (como a una generación anterior de radicales), o las cosas terribles que se hacen para adquirir dinero y propiedades. Ve que los hombres pueden actuar de manera espantosa en procura, no solo del beneficio individual, sino también del bienestar colectivo: en el nombre de Dios, la patria, la historia o el socialismo. Además, el joven radical, que vive ahora en una sociedad cada vez más automatizada, observa que ya no se vende y se compra solamente el trabajo, sino hasta la persona. Por ello una de sus respuestas características es insistir en la importancia de una ética de fines absolutos; su rechazo del presente está formulado en términos de moral ofendida y asqueada.

Así, lo que sostiene al nuevo radicalismo no es en modo alguno la mera dificultad de «progresar», como tampoco la falta de medios adecuados para lograr éxito individual. Esto originó en gran medida el radicalismo de la década de 1930, correspondiente a la depresión, pero no es decisivo en la experiencia de la próspera década de 1960. En gran parte, el neorradicalismo actual no responde a la falta de éxito, sino a lo *absurdo* de este. Suele experimentarse al éxito como absurdo porque muchos que visiblemente lo han logrado no parecen merecerlo, ni por

sus cualidades morales, ni por sus talentos y su utilidad para la sociedad. No se considera al éxito como prueba de nada acerca del mérito ni, por consiguiente, de la legitimidad de quien lo ha logrado.

El proceso mediante el cual se alcanza el éxito aparece cada vez más como un «juego»; este es, por cierto, uno de los orígenes sociales de la creciente popularidad de los modelos de juegos en las ciencias sociales. En tales juegos, en efecto, se interpreta el triunfo, en parte, como cuestión de suerte, y, en parte, como cuestión de poseer un limitado ingenio para adaptarse a esas «reglas del juego» cuya única justificación reside en que su aplicación permite seguir jugándolo; al carecer de toda legitimidad intrínseca o superior, las reglas no son profundamente internalizadas.

En un «juego» ciertas maneras de jugar están «prohibidas», pero no porque se las considere inmorales o ineficaces.[18] Ni la utilidad directa ni la moralidad rigen las reglas mediante las cuales se persiguen fines en los juegos. Un «buen» juego no es necesariamente aquel en el cual el jugador gana, o gana algo de valor. Como señala Goffman, el objeto de un juego es la absorción en su continuo *proceso.*

Según el enfoque radical moderno, el inconveniente del orden social no consiste en que no rinda beneficios, sino en que los rinde en una moneda sin valor. El moderno radicalismo de la variedad neoizquierdista expresa la experiencia de quienes ya están incluidos en el sistema, pero quieren «abandonarlo», no la de los marginales o excluidos que desean «entrar» en él. Se basa, por lo tanto, en una realidad personal y una correspondiente estructura de sentimientos cuya preocupación central reside en los problemas morales, no en los de subsistencia. El moderno radicalismo estudiantil es el radicalismo de la opulencia: corresponde a quienes han visto destruidas sus esperanzas, no deformados sus cuerpos ni frustradas sus aspiraciones. (En Estados Unidos, esto ha originado importantes divergencias entre la nueva izquierda y el movimiento por la liberación de los negros.) El estudiante radical de clase media no experimenta la opulencia y la atemperada moderación del sistema como compensaciones por lo que considera su más inexcusable falla: su carencia de fines.

El moderno radical se enfrenta con una cultura utilitaria que existe en diversos niveles entrelazados y contradictorios. Quizá se sienta en oposición a todos ellos, pero ha estado también expuesto a todos, y, en verdad, critica a veces un nivel enfocándolo desde los otros niveles parcialmente asimilados por él. Es posible distinguir tres niveles: el del utilitarismo individualista, el del utilitarismo social y el del utilitarismo mercantil. Cada uno de ellos surgió en diferentes períodos de la historia de la clase media, pero los tres subsisten actualmente, superpuestos entre sí. En el utilitarismo individualista, que fue producto principalmente de los primeros empresarios, centrados en la familia, predominó el enfoque económico e individualista. El utilitarismo social se afirmó en la clase media durante el período en que surgió la organización industrial burocrática en gran escala, y se consolidó al establecerse el Estado Benefactor. El utilitarismo mercantil, el más moderno, surge en la nueva clase media en una economía terciaria donde la relación entre

18 Véase B. Suits, «Life, Perhaps, Is a Game», *Ethics*, 1967.

la utilidad y la recompensa es cada vez más irracional y tiene un carácter arbitrario, semejante al de un juego.
En cierta medida, la nueva izquierda adopta y rechaza al mismo tiempo los tres puntos de vista utilitarios. Algunos jóvenes radicales ven el utilitarismo social desde el punto de vista del viejo utilitarismo, más individualista, considerándolo, por ejemplo, el causante de una deplorable dependencia de los sectores necesitados con respecto al Estado Benefactor. Es posible, no obstante, que también juzguen profundamente malo permitir que esas necesidades no sean remediadas y sientan que la sociedad tiene una responsabilidad colectiva respecto de ellas. Sin embargo, un elemento que distingue el punto de vista del moderno radical es su nueva desconfianza hacia las expresiones burocráticas de utilitarismo social, y correspondiendo con ella, el renovado vigor de su individualismo. En verdad, quizá la actitud política de algunos miembros de la nueva izquierda se acerque más, en su audacia, al individualismo de los ladrones aristocráticos, desdeñosos de la opinión pública, que al untuoso utilitarismo social de los asistentes sociales de viejo cuño.
Entre los integrantes de la nueva izquierda, muchos contemplan también con profundo desprecio el utilitarismo mercantil, contraponiendo a su preocupación por las apariencias, dirigida por otros; la insistencia en que cada uno «haga lo suyo», sin tener en cuenta lo que otros piensen o cómo lo vean; pero, al mismo tiempo, la nueva izquierda parece contener también algunas tendencias que la aproximan a las perspectivas de la dramaturgia acerca de un utilitarismo mercantil relacionado directamente con la apariencia. Algunos parecen a veces ver en la «rebelión» contra el orden establecido un *happening* gratificante en sí mismo y por sí mismo, al margen de su verificable eficacia para transformar el *statu quo*. Sin embargo, la nueva izquierda acoge también ese tipo de rebeliones por considerar que desnudan al *statu quo* despojándolo de sus apariencias protectoras y revelando así su realidad oculta y más profunda.
Muchos miembros de la actual nueva izquierda sienten poca simpatía por una «ética de la responsabilidad»; en resumen, rechazan toda prudente preocupación por las consecuencias. No pocos de ellos desdeñan de manera similar el conservar las «apariencias». La nueva izquierda está cansada de calcular consecuencias y de quienes, según cree, vienen haciéndolo desde hace mucho sin obtener ninguna retribución sustancial por el costo moral que han pagado. Sospecho que su tendencia predominante será hacia una sociología antiutilitaria; de aquí su ya obvia atracción por la «sociología crítica» de la Escuela de Francfort. Con todo, hay en sus propias filas quienes señalan sin vacilar que la rebelión sin un plan converge en cierto punto con la dramaturgia, y que la revolución como *happening* teatral no basta. Hay, en resumen, quienes miran el futuro con un espíritu más utilitario, deseosos de saber qué se ganará con los actuales sacrificios.
Sospecho que, en definitiva, la futura sociología de la nueva izquierda se orientará hacia un neomarxismo que tenga sensibilidad económica y «apertura» al practicismo utilitarista, y hacia una sociología moralmente sensible o crítica, abierta a la crítica del sistema desde algún punto de vista externo. En la medida en que sea posible reunir ambas dimen-

siones en una mezcla que les permita mantener en suspenso sus contradicciones, quizá tal sociología neorradical logre evitar algunos escollos de un marxismo que representa, al mismo tiempo, sentimientos morales y utilitarios, sin admitir plenamente ni unos ni otros, así como de una sociología académica que rechaza las responsabilidades políticas y morales sin dejar de provocar consecuencias de ambos tipos.

Resumen

La crisis de la sociología occidental, especialmente su expresión en la sociología académica, se manifiesta: 1) por el movimiento de los modelos predominantes funcionalista y parsonsiano hacia una convergencia con el marxismo, vale decir, hacia el que antes fuera uno de sus principales blancos polémicos; 2) por un incipiente alejamiento de los jóvenes sociólogos con respecto al funcionalismo; 3) por la tendencia de dichas expresiones individuales de alejamiento a adoptar formas colectivas y organizadas; 4) por la creciente crítica técnica de la teoría funcionalista; 5) por la transición desde esa crítica negativa a la elaboración de teorías alternativas positivas que expresan sentimientos y supuestos muy diferentes, como las de Goffman, Garfinkel y Homans, y 6) por el desarrollo de la investigación y la teoría de alcance medio sobre «problemas sociales», a menudo orientadas al valor de la «libertad» y la «igualdad» y no, como el funcionalismo, al del «orden».
Han sido examinados tres factores que contribuyen a esta crisis: 1) la aparición de nuevas infraestructuras, discordantes con la teoría funcionalista establecida, entre la juventud de clase media situada estratégicamente cerca de los medios universitarios donde es elaborada y transmitida la teoría social; 2) los procesos internos de la misma escuela funcionalista, que trajeron consigo una creciente variabilidad e individualización de su labor —una entropía— atenuando así la claridad y nitidez de sus límites teóricos y diluyendo su especificidad como escuela especial; 3) el desarrollo del Estado Benefactor, que ha incrementado rápidamente y en gran escala los recursos disponibles para la sociología. Los funcionalistas se han mostrado dispuestos a adaptarse al Estado Benefactor; pero esto, al mismo tiempo, no ha sido logrado sino a costa de provocar tensiones respecto de supuestos tradicionalmente fundamentales para el modelo funcionalista.

11. De Platón a Parsons: infraestructura de la teoría social conservadora

Para comprender el carácter social del funcionalismo y evaluar su adaptabilidad frente a la crisis, es importante advertir que la infraestructura que lo respalda no es peculiar de una sociedad empresarial como la nuestra, ni siquiera de las sociedades industriales modernas en general. Es evidente, por ejemplo, que si quisiéramos entender el papel social de la Iglesia Católica, sería importante recordar que no solo existe en sociedades capitalistas sino que ha existido antes en diversos tipos muy diferentes de economías, y que, como institución, es bastante antigua. En un significativo sentido, lo mismo puede decirse del funcionalismo. De modo muy especial, la infraestructura en que se basa el funcionalismo es de larga data, y en algunos aspectos decisivos su existencia se remonta, a través de la historia europea, hasta la era precristiana. La infraestructura del funcionalismo no puede ser comprendida exclusivamente como producto de una cultura capitalista o de una sociedad de clase media o industrial. Esta infraestructura no se convirtió en un tipo de sociología moderna hasta que se fusionó con una estructura tecnocrática científica relativamente nueva, aunque esto no debe ocultar el hecho de que la infraestructura misma es mucho más antigua y profunda. Esta infraestructura del funcionalismo determina su capacidad para resolver la crisis que enfrenta y adaptarse a nuevas situaciones dentro de nuestra sociedad, o incluso a sociedades muy diferentes de la nuestra. Por esta razón, procuraré documentar la antigüedad de esta infraestructura comparándola, en varios aspectos, con la que es posible encontrar en una de las más antiguas concepciones sistemáticas de la condición humana en la tradición occidental: la teoría platónica. Con esto no me propongo demostrar que Alfred North Whitehead tenía razón al sostener que toda la filosofía posterior ha sido algo así como una serie de comentarios a Platón. Y tampoco, por cierto, me propongo demostrar que los griegos ya lo dijeron todo antes que nadie. Quiero señalar, en cambio, que tanto la teoría platónica como la funcionalista se enraizaron en una infraestructura, un conjunto de supuestos acerca de ámbitos particulares y sentimientos de significativa coherencia y que ambas, la filosofía platónica y la sociología funcionalista, deben ser comprendidas en parte como expresión de esta infraestructura común culturalmente transmitida y socialmente reproducida durante unos dos mil años. En mi argumentación, en síntesis, dirijo la atención hacia la posible importancia de un esquema común, subyacente y perdurable, para comprender el carácter social del funcionalismo y evaluar su futuro.

Esta comparación puede parecer extraña, tal vez, sobre todo para esos sociólogos que creen «joven», inmadura o adolescente a su disciplina. Implica, en efecto, que la «juventud» atribuida a la sociología funcio-

nalista es dudosa, en cuanto se refiere a los supuestos y sentimientos básicos con que examina al hombre y a la sociedad. Esto, a su vez, implica que quienes hablan de la juventud de la sociología han enfocado su concepción sobre ella y las esperanzas al respecto en el desarrollo de técnicas y métodos de investigación, mucho más estrechamente de lo que harían pensar sus reproches al «seco» empirismo. Las semejanzas que mostraremos entre las infraestructuras del funcionalismo y del platonismo indican también que la teoría sociológica *sustantiva* del funcionalismo ha estado moviéndose dentro de límites mucho más rígidos que los sugeridos por las detalladas elaboraciones técnicas de que fue objeto esta teoría durante los últimos veinticinco años. Por consiguiente, de la comparación entre platonismo y funcionalismo se desprenderá que las elaboraciones teóricas efectuadas por este último han sido, a menudo, variaciones sobre (y dentro de) ciertos temas limitados y antiguos. Surge de ello una imagen de la sociología académica que es, en su forma predominante, la de un matrimonio entre una viuda octogenaria y un ardoroso joven, entre una infraestructura antigua y la ciencia moderna. Fascinada por las nuevas ciencias, resuelta a asimilarlas y emularlas, la sociología académica no ha caído en la cuenta de la frecuencia con que sus energías han sido reprimidas por la venerable dama alojada en la nueva residencia.

El mundo parcialmente bueno

Podríamos empezar por recordar que Platón [1] insiste en que Dios es bueno, lo cual significa que ha creado todo «para bien». Sostiene en las *Leyes* ⁂ que los hombres deberían recordar que cada cosa, hasta la más ínfima, fue creada para desempeñar en el mundo determinado papel y que tiene su lugar en el organismo cósmico. Platón parte de una especie de funcionalismo «teleológico»; vale decir, presupone que la educación y la bondad de las cosas no son accidentales, sino producidas por el espíritu. Piensa que en el mundo social, como en el cosmos en general, cada cosa tiene un lugar especial que le ha sido destinado en el organismo mundial, y que cada hombre tiene el papel especial y único desde el cual puede servir mejor a la sociedad en su conjunto, y a él debe atenerse.

Sin embargo, Platón pronto llegó a creer que, si bien cada cosa fue inicialmente *creada* para bien, no perduró mucho en esta situación. (Desde el punto de vista de Platón, la Atenas que mató a su maestro y amigo, Sócrates, estaba sin duda lejos de ser la *mejor* ciudad.) Abandonó, por consiguiente, el funcionalismo teleológico para adoptar su teoría de las Ideas o Formas Eternas. Afirma en ella que las cosas son como son, no porque estén hechas «para bien», sino porque par-

1 Expuse en algún detalle mis ideas sobre la índole y orígenes de la teoría social de Platón en A. W. Gouldner, *Enter Plato* (Nueva York: Basic Books, 1965), particularmente en la segunda parte. Aquí, claro está, solo puedo esbozarlas brevemente. En la mencionada obra hice notar que no emprendí ese estudio por interés de anticuario, sino precisamente para ayudar al diagnóstico de la situación *actual* de la teoría social.

ticipan de la Forma Ideal, una especie de Idea Eterna ubicada más allá del espacio. Sostiene, sin embargo, que Dios ha utilizado estas Formas Ideales para imponer un esquema inicial a las cosas; por consiguiente, en la medida en que estas se ajustan a una Forma Ideal, todavía encierran algún bien, aunque corrompido. Así, la teoría de las Formas Ideales implica una especie de funcionalismo atenuado.

Aunque sin ser teleológica, la sociología funcionalista también partió del supuesto de que las cosas del mundo social son «funcionales», o, dicho más sencillamente, que son para bien; la «treta del juego» consistía en descubrir cómo lo son. El enigma que el sociólogo debía resolver era cómo ocurría esto, la manera en que tenía lugar. Se prescribió a los funcionalistas explicar la existencia de pautas sociales aparentemente sin sentido mediante la diligente búsqueda de las maneras «ocultas» en que eran funcionales o útiles. Como ha dicho —con demasiada moderación— el antropólogo inglés Audrey Richards, esto originó a veces ciertas explicaciones forzadas. Pero así como el platonismo llegó a reconocer que, evidentemente, algunas cosas en el mundo no eran lo mejor posible, así también los funcionalistas llegaron a admitir que las pautas sociales no debían ser examinadas solamente desde la perspectiva de sus «funciones», sino también de sus «*dis*funciones» que pueden, en verdad, tener un aspecto «corrompido».

Y así como el platonismo postuló la existencia de ciertas Ideas Eternas universales, así también los funcionalistas postularon que los sistemas sociales tienen ciertas «necesidades», «requisitos funcionales» o «problemas sistémicos». Como las Ideas de Platón, también estos eran universales y eternos; se considera que, si los hombres no satisfacen o cumplen con esos requisitos, ello provoca dificultades y problemas a los sistemas sociales. Ambas teorías, pues, enfocaban de manera ahistórica los desórdenes humanos, y ambas centraban su atención en males que no eran específicos de ninguna época, lugar o sistema social.

La ambivalencia hacia la sociedad

En parte por esta razón, el funcionalismo y el platonismo contienen también una ambivalencia hacia el *statu quo*; ambos brindan una base para la crítica social, pero solo para una crítica limitada, efectuada desde adentro. Los orígenes de tal limitación son inherentes a algunos de los supuestos fundamentales acerca de ámbitos particulares de cada teoría.

Al operar con una teoría de Ideas o Formas Eternas, el platonismo, por ejemplo, disponía de una base para criticar las instituciones sociales existentes. Nunca tuvo que afirmar que «todo lo que existe está bien». Como daba por sentado que el mundo de los hombres sólo participaba de las Formas Eternas de manera imperfecta, el platonismo podía estar seguro de que todo lo que existe está en parte *corrompido*. Por lo tanto, *pudo* adoptar una visión crítica y negativa del mundo que lo rodeaba. Pero la teoría de las Formas Eternas postula también que, si el mundo social está corrompido, ello obedece a que es una copia inadecuada de alguna Idea Eterna. Ahora bien, si toda institución exis-

tente, la esclavitud por ejemplo, tiene en alguna parte un modelo perfecto y armonioso —una Idea Eterna— debe ser entonces de algún modo indispensable. De tal modo, la teoría de las Ideas estimula a criticar las mismas instituciones para las que ofrece, simultáneamente una apología. Así, Platón sólo criticó las expresiones históricamente efímeras de la esclavitud, pero nunca a esta como institución. Según la teoría de las Ideas, la esclavitud era *sana* en su esencia fundamental, aunque corrompida en su forma histórica. Aunque se presentaba como una teoría imparcial y neutral acerca del orden de la sociedad, el platonismo era, sin embargo, una teoría que postulaba la permanencia de *alguna* forma de esclavitud. Se presentaba como una teoría del orden social en general, válida para toda época y para todas las sociedades, pero, en realidad, correspondía a un tipo muy limitado de orden social.

Una contradicción similar impregna a la teoría funcionalista, y por una razón similar. En correspondencia con las Formas Eternas del platonismo, los funcionalistas postulan que los sistemas sociales poseen ciertos requisitos o necesidades universales. Por un lado, el concepto de Requisito Funcional ofrece un criterio potencial para la crítica social; las sociedades que no cumplen con estos requisitos son juzgadas defectuosas, y con carencias que es necesario corregir. Por otro, puesto que se considera a estos requisitos como universales, siempre necesarios para la estabilidad de todas las sociedades, también se los puede utilizar para hacer una apología del *statu quo* y restringir el cambio. Al postular un conjunto de Requisitos Universales de la sociedad, el funcionalismo postula que, si bien una sociedad puede ser reformada en diversos aspectos, hay otros, profundos, en que no es posible reformarla y que los hombres deben aceptar. Así, aunque la teoría funcionalista tiene tendencias tanto críticas como apologéticas, estas se inhiben mutuamente, predisponiendo a los funcionalistas a efectuar, a lo sumo, solo una crítica *limitada* de la sociedad. De tal modo, el funcionalismo, cuando se incorpora al mundo, puede ser asimilado a una sociología «administrativa» que las organizaciones pueden utilizar como instrumentos para cambiar el mundo social, pero solo dentro de límites muy restringidos.

Por consiguiente, el funcionalismo y el platonismo son semejantes, pero no idénticos, en sus actitudes críticas. Ambas teorías brindan similares refugios a los compromisos ideológicos. Uno de ellos está situado en el punto en que el teórico debe formular *especificaciones* particulares de una Forma Eterna o un Requisito Universal. Por ejemplo, Platón no cree que «suciedad» o «cabello» tengan Formas Eternas, pero cree que la esclavitud la tiene. ¿Por qué unos sí y otros no? También hay cabida para la ideología cuando se adopta una decisión acerca del nivel de abstracción en términos del cual se formula el requisito o la forma postulados. Por ejemplo, en lugar de postular que la «esclavitud» tiene una Forma Eterna o es un Requisito Universal de las sociedades, se podría postular con igual lógica algún «sistema de producción» del cual la esclavitud podría ser una Forma posible, pero no inevitable. Al elegir el nivel de abstracción para formular un Requisito o Forma Universal, el teórico tiene oportunidades de sobra para expresar y proteger sus propias definiciones ideológicas.

Hay otro aspecto, más general, en el que estos elementos, tanto en el platonismo como en el funcionalismo, representan definiciones ideológicas. Ambos ubican sus valores fundamentales en la estabilidad y el orden sociales, en la permanencia y no en el cambio y el crecimiento. Esto es claramente intrínseco a la teoría platónica de las Formas, ya que estas son concebidas como eternas e inmutables. De modo análogo, la noción funcionalista de Requisitos Funcionales especifica Requisitos Eternos de estabilidad social, no de cambio. Conocer las condiciones necesarias para la estabilidad —que es lo importante para los Requisitos Funcionales y lo que estos especifican— no es lo mismo que conocer las condiciones necesarias y suficientes para cualquier tipo de *cambio* social. De tal modo, ambas teorías se centran en la necesidad y las estrategias del orden social, no en la necesidad y las estrategias del cambio social.

El concepto de Requisitos Funcionales es objetable, no porque señale de manera general que todos los mundos sociales operan dentro de *algunos* límites, sino por sostener que todos los mundos sociales operan dentro de los *mismos* límites. Una advertencia en el sentido de que todos los hombres deben tener algunos límites sería saludable. Pero la insistencia de que dichos límites son los mismos para todos es simplemente arbitraria. Cuando en la década de 1960 un teórico social afirma conocer las formas en que deben estar limitadas todas las sociedades, desde aquí hasta la eternidad, desde el planeta Tierra hasta el planeta Venus, está proclamando una metafísica de la sociedad. Esto no es objetable en sí mismo, pero lo es en la medida en que quienes lo aceptan no lo ven como una metafísica, y, especialmente, cuando no advierten la manera en que incorpora valores. Habiendo ocultado sus propios valores en un conjunto de supuestos acerca del modo de *ser* del mundo social, el teórico puede entonces seguir adelante sin tener que especificar cuáles son sus valores, o hasta sin verse obligado a admitir que existen. Ahora al teórico sólo le falta decir: así es el mundo; ¡qué conveniente es que corresponda a cómo pienso yo que *debe* ser! Esto es lo que hizo Macaulay, por ejemplo, cuando proclamó que el «sufragio universal es incompatible con la existencia misma de la civilización». Cuando los teóricos sociales afirman la existencia de ciertos límites eternos en el universo social, están imponiendo límites reales, pero solo a su propia creatividad intelectual.

¿Es real el mal?

Un problema que desconcertó en sumo grado a Platón fue el de establecer si todo ente particular concreto tenía una Forma Ideal o Idea a la cual correspondiera de algún modo, aunque fuera parcialmente. ¿Tienen la suciedad, el fango o el cabello una Forma Ideal a la que se aproximen?, había preguntado al joven Sócrates. Desde el punto de vista de Platón, la respuesta a esta embarazosa pregunta debía ser, y fue, negativa. Esto implica que, para Platón, la «suciedad» —y en general el «mal»— es irreal; como carece de una forma ideal, no tiene verdadera existencia. En la concepción platónica, el mal no es algo

positivo o real, sino más bien la *ausencia* del bien; es una categoría negativa y residual. En otros términos, consideraba coextensos e isomórficos los dominios de lo real y de los valores.
También para el sociólogo funcionalista el mal social —lo *dis*funcional— es negativo y carece de existencia verdadera. Es el *no* satisfacer una necesidad social, el *no* ajustarse a un requisito sistémico, *no* resolver un problema sistémico. Una *dis*función es el incumplimiento de una necesidad tácitamente presupuesta. En este sentido, son cosas «negativas» que suceden cuando *falta* la cosa «adecuada», debido a la *falla* de un mecanismo de control social, a la *deficiente* preparación de los jóvenes o de otros, o a la *ausencia* de valores reguladores. Para el funcionalista, las cosas socialmente no valoradas no solo difieren de lo funcional en el plano empírico; es decir, no se trata simplemente de que tengan consecuencias diferentes o se manifiesten mediante signos diferentes, sino que también son menos reales. Nada evidencia mejor esto que la inclinación de Parsons a concebir toda desviación de sus modelos normativamente centrados como aberraciones, fallas menores o contradicciones secundarias.

El bien y el mal en el mundo

Aunque platonismo y funcionalismo concuerdan en que el mal no es real, tienden también a separar el bien del mal, y cada uno de ellos asigna el bien a un ámbito y el mal a otro. En ninguna de estas dos teorías pueden el bien y el mal ser partes intrínsecas del mismo ámbito. La realidad no es contradictoria. Ambas teorías difieren, sin embargo, en un aspecto fundamental, referente al ámbito al cual es asignado el mundo de los hombres comunes y las apariencias cotidianas. Según el platonismo, el bien que se manifiesta en el mundo no es propio; sino que proviene del exterior, de Dios, que actúa mediante las Formas Eternas. Abandonado a sus propios recursos, el mundo se hundiría en el caos y el desorden. De tal modo, el platonismo vacilaba entre responder al mundo con un no de rechazo absoluto o con un terco no parcial, pero estaba fuera de cuestión un sí parcial, y menos aún un sí absoluto. El bien no residía en el mundo y el hombre, sino en Dios y las Formas. Por consiguiente, el primer impulso del platonismo fue decir sí a un bien que no estaba concebido como parte de este mundo y, por consiguiente, a decir no a un mundo que consideraba corrupto. El funcionalismo respondió de otra manera al problema del vaso de agua semilleno o semivacío, porque ubicaba el bien *en* el mundo, o al menos en una parte de él. Según el funcionalismo, el bien era intrínseco al mundo *social*, no así el mal. Abandonado a sus propios recursos, el sistema social parsonsiano no se deslizaría entrópicamente en el desorden, sino que gozaría de un equilibrio perpetuo; es inmortal. Es este aspecto de la estructura de sentimientos que representa el funcionalismo —su «optimismo»— lo que transmite a veces un extraño aire de irrealidad para aquellos cuyos sentimientos y supuestos difieren, y que lo hace parecer, no solo conservador, sino también ingenuo. Pero el otro aspecto del funcionalismo, su sentimiento de que el mal en la

sociedad *no* es *real*, lo hace compatible con una sensibilidad liberal. Considerando a la sociedad intrínsecamente buena, mira a su alrededor con tolerancia y contempla los problemas sociales como imperfecciones superables. De tal modo, el funcionalismo, dispuesto a ver el vaso no semivacío, sino semilleno, contesta al mundo con un sí parcial. Este es su optimismo.

Pero el funcionalismo no eliminó la división entre el bien y el mal; se limitó a reordenarla. Lo que hizo, en realidad, fue incorporar al mundo la antigua división. Definió la *sociedad* como buena y real, pero arrojó una duda sobre la bondad y la realidad del *hombre*. Así concebida, la sociedad es la divinidad oculta; es el equivalente sociológico del Dios y las Formas Eternas de Platón. La división funcionalista entre el hombre semirreal que carece de verdadera humanidad fuera de la sociedad y la sociedad real de la cual fluye toda humanidad reproduce *dentro* del mundo una división similar a la que Platón estableció entre Dios y las Formas Eternas y el mundo. El funcionalismo asigna al hombre las mismas propiedades efímeras que Platón asignaba a la materia. El hombre funcionalista es bueno y real sólo en la medida en que está colmado y moldeado por un poder superior a él, pero en caso contrario es intrínsecamente caótico, rebosante de desorden o simplemente vacío.

Sin sociedad no hay humanidad

Ambas concepciones, pues, presentan a los hombres como carentes de realidad o de verdadera humanidad fuera de su participación o su dependencia de Dios o de la sociedad. Así, los hombres son una especie de materia prima. No es un ocioso ejercicio académico, sino una obra moralizante en escala reducida, la que se representa cuando el texto de sociología expone al estudiante el terrible ejemplo del «niño salvaje» —o el niño maltratado y aislado— que, privado de todo contacto con la sociedad, madre nutricia, no llega a desarrollar su inteligencia. El catecismo dice: sin sociedad no hay humanidad. Sin embargo, los perros y los gatos pueden hartarse de recibir atención humana sin que por ello aprendan más que a ladrar o ronronear. Lo que el funcionalista no dice es que la sociedad no es más que una condición *necesaria* para la humanidad y no, por cierto, una condición suficiente. Lo ejemplifican las hormigas. Lo que, en gran medida, el sociólogo funcionalista omite, como lo que el platónico deplora, es una cosa muy simple: el cuerpo humano, la raza humana, con un tipo característico de anatomía, fisiología y biología. «¿Qué importa eso?», dice el funcionalista, lo cual no está muy lejos de exclamar «¡Maldito sea eso!», como el platónico.

Probablemente no sea más erróneo decir que las sociedades son la materia prima del *homo sapiens* que considerar a este como la materia prima de las sociedades. Sin duda, la humanidad es solo el resultado de una interacción entre la especie biológica *homo sapiens* y la sociedad. Y si se nos dice que las sociedades han permitido a la especie satisfacer mejor sus necesidades biológicas y sobrevivir a los rigores de la naturaleza, podríamos responder que, a veces, los seres humanos solo

han podido sobrevivir a los rigores de la sociedad mediante las alegrías que permite el cuerpo.

La tendencia del platonismo y el funcionalismo a considerar al hombre como la materia prima de la sociedad se relaciona con la metáfora organicista según la cual contemplan uno y otro a la sociedad. Tal metáfora segrega un *pathos* untuoso, en cuya cómoda imprecisión l. sociedad se convierte, no solo en una realidad independiente del hom bre, sino en algo que está y debe estar *por encima* de él, o a lo cual el hombre se adapta sin dificultad o debe obligársele a que lo haga La metáfora organicista es bastante evidente en Platón. Su equivalente en la teoría funcionalista es el concepto de *sistema* social, que constituye una abstracción y una formalización de anteriores modelos organicistas todavía muy obvios, por ejemplo, en la obra de Durkheim y Parsons. Explícitamente, el modelo funcionalista es un modelo sistémico, pero este oculta el supuesto básico subyacente y la imagen tácita de un organismo cuyas partes no solo están interconectadas sino que deben funcionar juntas y estar subordinadas a los intereses de la totalidad. Así, tanto el funcionalismo como el platonismo están imbuidos de una pasión metafísica por la «unidad». Como he mostrado en el capítulo 6, uno de los impulsos fundamentales subyacentes en la concepción parsonsiana del papel de la «Gran Teoría» es exhibir la totalidad del mundo social, y, en verdad, mediante su «teoría general de la acción», encontrar un lenguaje teórico único que permita unificar las diversas ciencias sociales.

La metafísica de la jerarquía

La retórica de la interdependencia de la imagen organicista recubre el difícil tema de la jerarquía. Una de las funciones de una imagen organicista es hacer que una administración centralizada de la división del trabajo —en la cual unos ordenan y otros obedecen— parezca intuitivamente atractiva, al presentar este ordenamiento social como parte de un orden eterno e inmutable. Tanto el platonismo como la sociología funcionalista se concentran en los mecanismos sociales que forman y moldean a los hombres, les imponen normas y les hacen *desear* aquello que requiere un sistema social determinado. Al rotularlos benévolamente como mecanismos de «control social» o como formas de educación o «socialización», es evidente que el funcionalismo no los considera como simples requisitos, sino también como «bienes», ya que no sería menos exacto denominarlos mecanismos de «dominación». Y dado que tanto el funcionalismo como el platonismo consideran posible imprimir o transmitir los valores, ambas teorías tienden a dividir la humanidad en dos grupos, masas y élites; los que deben ser educados y quienes los educan. De tal modo, ambas teorías operan con una metafísica jerárquica y la exigen. En Platón, no necesitamos buscar muy lejos para hallarla, pues él mismo nos la indica. El cosmos entero —nos dice— es una jerarquía, y esta debe prevalecer en todas sus partes.

Se encuentra una metafísica análoga de la jerarquía en el funcionalismo. Así lo revelan claramente las alabanzas dirigidas por E. A. Shils

a la «autoridad». Es instructivo, asimismo, recordar los ocasionales «disparos en la biblioteca» intercambiados entre Melvin Tumin y voceros (en otra época) del funcionalismo como Wilbert Moore y Kingsley Davis. Moore y Davis sostenían que alguna forma de estratificación social era inherente a la sociedad. Su posición resultaba metafísica porque no se limitaban a afirmar la funcionalidad de una forma específica de estratificación en determinado tiempo y lugar sino que insistían en la necesidad universal de algún género de estratificación social. Cuando alguien afirma que algo en la sociedad será verdadero para siempre, es probable que esté expresando un supuesto acerca de un ámbito particular o una convicción metafísica anterior a su argumentación específica al respecto; probablemente la convicción que se atribuye a ese determinado argumento específico derive tanto de la manera en que refleje dicho supuesto como de su lógica interna. Además, es necesario advertir la resonancia ideológica de esta metafísica específica, a saber, que si el mundo social estará siempre dividido en dominadores y dominados, entonces la igualdad es un sueño; unos deben y deberán dominar a otros, y solo «mal» —desorden, tensión o conflictos sociales— pueden producir los intentos de suprimir la dominación del hombre por el hombre o introducir cambios fundamentales en el carácter de la autoridad.

Un mundo ordenado

Otra semejanza fundamental entre el platonismo y la sociología funcionalista es su común predisposición a adoptar como problema intelectual básico y como valor fundamental la preocupación por el *orden* social. En lugar de poner el acento —como se podría haber concebido que lo harían, y como lo hicieron otras teorías— en la libertad, la igualdad o la felicidad, el platonismo y el funcionalismo sitúan en otra parte su centro de gravedad intelectual y moral. Es preocupación básica para los funcionalistas, no menos que para Platón, que los sistemas sociales sean ordenados —no libres, igualitarios o felices— y tanto este como aquellos creen que esto depende sobre todo de la conformidad del hombre con los valores compartidos de su sociedad. En verdad, ambas teorías explican el orden social de maneras muy similares; las dos destacan y dan especial relieve al papel de los valores morales compartidos como fuentes fundamentales del orden social. Platón, por ejemplo, dice que los hombres no disputan sobre cosas que pueden ser pesadas o contadas, sino sobre las ideas de justicia y del bien, de lo que es apreciado o valioso. Para Platón, la tarea intelectual consistía en descubrir lo que los hombres *deben* creer o valorar. El funcionalismo es el equivalente descriptivo del moralismo platónico. Según muchos funcionalistas, la principal tarea intelectual es mostrar cómo los valores (especialmente los valores compartidos, concebidos de modos que examinaré enseguida) contribuyen al orden social. Esta ha sido la tendencia subrayada por toda la tradición teórica a partir de la cual evolucionó el funcionalismo, pasando por Durkheim y, antes aún, por Auguste Comte.
Como resultado del lugar especial que asignan a los valores compartidos

como fuente del orden social, el platonismo y la sociología funcionalista (desde Durkheim hasta Parsons) insisten también particularmente en la educación y la socialización temprana, y con ello, en los procesos mediante los cuales las personas internalizan los valores. Platón subrayaba la importancia de la socialización de los niños de manera tan enfática como los funcionalistas. No solo destacaba la importancia de la instrucción formal, sino que llegaba hasta a subrayar la significación de los juegos infantiles y de la conducta lúdicra para la estabilidad de toda la sociedad, y manifestaba gran interés por lo que ahora se denomina «cultura juvenil». A diferencia, por ejemplo, de Jean Piaget, quien es sensible a los modos en que los niños pueden crear en parte sus propios valores, el funcionalismo y el platonismo conciben a estos como transmisibles, no como emergentes. Ambos consideran los valores como «imprimibles» —esto es, como pautas inicialmente *exteriores* a las personas a quienes deben ser transmitidas— y ambos se interesan mucho por la forma en que pueden ser *insertados* en las personas.

Para el funcionalista, ese «exterior» es, por supuesto, el padre o el maestro; en un sentido más amplio, la «cultura» o, en el lenguaje de Emile Durkheim, la «conciencia colectiva». Para Platón, la fuente exterior es, cósmicamente, la Idea o Forma que Dios imprime a la materia; de hecho, concibe esta Forma como coexistente con el mismo Dios y exterior a él. Puesto que tanto el funcionalista como el platónico consideran los valores como provenientes del exterior y, en verdad, desde *arriba* de aquello en que se imprimen, ninguno de ellos enfrenta cabalmente el problema de cómo surgen, evolucionan y cambian los valores mismos. No los conciben como *hechos* por el hombre, sino como *transmitidos* y *recibidos* por él.

Puesto que ambas teorías atribuyen a valores de procedencia externa la fuente del control individual, también proyectan una imagen de los hombres que los presenta como intrínsecamente faltos de mecanismos autorreguladores, y como necesitados de un control desde afuera y desde arriba para que el orden social sea mantenido. Por consiguiente, en ninguna de esas teorías es «el hombre la medida de todas las cosas». Para el platónico, la medida es «Dios», y para el funcionalista, la «sociedad». Ellos son los que imprimen valores.

Lo legítimo y lo auténtico

Los funcionalistas no parecen particularmente conscientes del grado en que los conceptos de «valor» y «legitimidad» han asumido para ellos una especie de *pathos* intensificado y una potencia casi sagrada, como para Platón los «bienes del alma». Desde otro punto de vista, enfocado no en lo socialmente legítimo y lo sancionado por los valores, sino en lo «auténtico», no se confiaría de manera especial en la conducta correcta o moral, sino en la que expresara convicciones personales profundamente sentidas. La «autenticidad» se revela en la congruencia entre lo que los hombres desean —no lo que *deberían* desear— y lo que hacen. Se revela en una congruencia entre elección y convicción personal. La «legitimidad», en cambio, viene indicada por la congruen-

cia entre lo que los hombres quieren o hacen, por un lado, y los valores morales, por el otro.

Quienes se preocupan por el problema de los valores y la legitimidad sostienen implícitamente una concepción del «verdadero sí mismo» como un sí mismo embebido en los valores, un sí mismo formado alrededor de ciertos valores socialmente sancionados y de ciertas identidades socialmente legitimadas. Para quienes se preocupan por la autenticidad, en cambio, el «verdadero sí mismo» es el movido por todo deseo intenso o identidad vigorosamente proclamada, inclusive aquellos relacionados con lo corporal y dejando a un lado el hecho de que sean humildes o desdorosos desde el punto de vista de las pretensiones «respetables».

Al efectuar esta distinción, me propongo indicar que toda teoría social puede optar entre más de una concepción del sí mismo, y que el funcionalista ha elegido tácitamente un sí mismo «apolíneo» en lugar de «dionisíaco», aunque no parece advertir que dispone de estas y otras alternativas, y menos aún de que ha elegido entre ellas.

La diferencia entre la preocupación funcionalista por la legitimidad y la preocupación por la autenticidad refleja la que separa la devoción del primero a las exigencias de la sociedad, y el mayor interés de la segunda por las exigencias individuales. Es, en parte, una diferencia en las bases para juzgar. El funcionalismo destaca la necesidad de que los hombres se *adecuen* a sus roles sociales y a los valores sociales tal como los han recibido, y no la necesidad de cambiarlos. Para la sociología funcionalista lo problemático son los requisitos de esos roles y valores, y de la sociedad que constituyen, no las necesidades de los individuos, que se dan por sentadas.

Insistir en la autenticidad implica que la preocupación por las exigencias de la sociedad es necesaria, pero no suficiente, tanto para la realización de los individuos como para el efectivo funcionamiento de la sociedad. En el mundo moderno, la conformidad y el éxito son, de algún modo, experimentados cada vez más como decepcionantes, incluso por quienes los buscan y alcanzan. La «muchedumbre solitaria» no se compone únicamente de parias y fracasados; en el fondo del moderno anhelo de autenticidad está el hecho de que lograr conformidad no produce gratificación.

La búsqueda de autenticidad implica que algunos tipos de conformidad son engañosos, autodestructivos y suponen el desperdicio de la vida. Una de las principales razones de esto es que los hombres pueden ser llevados a dar su conformidad por muy diferentes motivos. Es obvio, por ejemplo, que los hombres pueden darla por creer realmente que las exigencias que se les formulan son correctas y justas. Pero también es obvio que pueden hacerlo simplemente por conveniencia, para reducir sus pérdidas o aumentar sus ganancias, sin convicción alguna en cuanto a la corrección de su conducta. Una cosa es creer justa una exigencia porque se la experimenta como intrínsecamente correcta, y otra muy diferente aceptarla porque se busca la aprobación o el afecto de los demás o por temor. Una cosa es creer justa una exigencia que, al conformarse a ella, se experimenta de manera gratificante, y otra distinta creer que lo es pese al desengaño experimentado con dicha conformidad. Una cosa es creer justa una exigencia por ser intrínsecamente

satisfactorio ajustarse a ella, y otra muy diferente *creerla* justa por necesidad de sentirse seguro entre los demás.
Lo principal a tener en cuenta, sin embargo, es que invariablemente nuestra misma adhesión a un sistema de valores morales crea un interés por aparentar ser y hacer lo que exigen los valores. Por ello, nuestras definiciones más idealistas nos inducen a engañarnos y a mentir a los demás. La «mala fe» tiene raíces no solamente en el propio interés egoísta, sino también en la moralidad. Así, los hombres manifiestan inautenticidad no solo cuando expresan conformidad sin creer sino también cuando sus mismas creencias los llevan a engañarse permanentemente a sí mismos.
Si el defensor de la autenticidad dice que no basta expresar conformidad, reconoce también que algunos hombres pueden conformarse auténticamente; legitimidad y autenticidad no se excluyen de modo forzoso. Los individuos pueden realmente desear lo que deben desear, Tampoco la desviación, según este enfoque, es una garantía invariable de autenticidad, ya que la desviación respecto de los valores de un grupo puede estar motivada por la conformidad con los valores de otro que acaso sea tanto o más necio que el primero —aunque más reducido e impopular—. Queda en pie, en síntesis, la cuestión de la autenticidad de la desviación, no menos que de la conformidad.

Desviación y anomia

Otra semejanza entre el platonismo y el funcionalismo reside en su *explicación* de la conducta desviada, que, a menudo, ambos enfocan fundamentalmente de la misma manera. Con unos dos mil años de ventaja, los funcionalistas, por supuesto, han elaborado mucho la teoría, pero la estructura básica de la explicación referente a la desviación es con frecuencia la misma en el platonismo y en el funcionalismo. Para ambos, la conducta desviada suele relacionarse con un «alejamiento», separación o falta de algo, en especial de ciertos tipos de normas morales; vale decir, según la reveladora expresión de Durkheim, una « *pobreza* de moralidad».
En la explicación funcionalista de la desviación siempre ha sido fundamental el concepto de anomia, proveniente, por supuesto, del concepto griego *ánomos*, que significa *sin ley*, carente de restricción, desprovisto de templanza, forma o pauta. Es *no tener* moralidad. En su modelo básico, este enfoque de la conducta desviada difiere fundamentalmente, por ejemplo, del freudiano o el marxista, en los cuales las tensiones no son necesariamente consideradas como provenientes de la *falta* de algo, sino que pueden derivar de la conformidad *con* ciertos valores morales o de un conflicto entre fuerzas opuestas, todas ellas presentes a un mismo tiempo.
Uno de los méritos de la teoría de Robert Merton sobre la anomia es que, basándose tácitamente en ciertos supuestos marxistas acerca de ámbitos particulares —en especial los relativos a las «contradicciones internas» de un sistema— señala cómo puede inducir anomia una adhesión a ciertos valores transmitidos por la cultura, cuando son irrea-

lizables. Pero también aquí el desenlace patológico, la anomia misma, significa renunciar de manera definitiva a los valores socialmente compartidos o dejar de creer en ellos. Sin embargo, no es solo la imposibilidad de concretar tales valores lo que puede a veces pervertir al hombre, sino todo lo que *puede* y *debe* hacer para concretarlos con éxito; existe una enfermedad de los que triunfan. De manera correspondiente, podría agregarse (aunque por lo general no se lo haga) que cuando un hombre persigue metas que se le ha enseñado a valorar y que luego descubre irrealizables, es muy sensato de su parte renunciar a ellas; por consiguiente, hay en la desviación una racionalidad.

La principal patología cívica de que se ocupó Platón fue la «injusticia», a la cual relacionó con una falta de restricción como la que surge cuando los hombres dejan de ocuparse de lo suyo, cuando violan la regla socrática «a cada uno una tarea», y cuando no se limitan a cumplir sus propias obligaciones de rol. De modo similar, el funcionalismo contemporáneo considera que el «desequilibrio sistémico» aparece cuando los hombres dejan de cumplir con sus obligaciones de rol; cuando no se limitan a aquello que su cultura sanciona y violan, por ende, las expectativas de quienes sí cumplen con tales obligaciones.

Ni el platonismo ni el funcionalismo parecen advertir que, cuando los hombres se limitan a lo que sancionan sus roles culturalmente estandarizados, esto puede impedirles actuar de un modo que les permita solucionar problemas surgidos después de la cristalización previa de roles sociales. No advierten que en cierto punto es simplemente imposible mantener habitable el mundo, a menos que algunos hombres tengan la valentía de *eludir* los deberes que les atribuyan los seres respetables o poderosos que los rodean. (A fin de cuentas, ¿qué derecho tenía Sócrates, hijo de una comadrona y un picapedrero, a convertirse en el tábano filosófico de Atenas? Ninguno, sin duda, según la concepción que cualquier otro pudiera tener de su rol. Unicamente el que le otorgaba su propia interpretación del oráculo de Delfos; en síntesis, su propio carisma.) Es indudable que cuando un hombre se conduce de esta manera se pone en dificultades y se arriesga, como lo demuestra con claridad la propia biografía de Sócrates. Pero la pregunta original no era: ¿cómo se puede vivir seguro?, sino: ¿se benefician siempre los hombres y las sociedades cuando los primeros se ocupan solo de lo suyo y se limitan a las prerrogativas y deberes de los roles que desempeñan? Ni el platonismo ni el funcionalismo parecen comprender que hay momentos en que los hombres deben ser intemperantes y arriesgarse a vivir *sin límites*, ya que ambas teorías están hipnotizadas por el ideal apolíneo y escultural de un hombre firmemente limitado y contenido, atemperado y restringido.

Así, es característico del análisis funcionalista de la desviación el girar alrededor de la *aceptación* y la *no aceptación* de medios y fines culturalmente prescriptos. Pero a los hombres les queda por lo menos una tercera alternativa: luchar. Que los hombres «no acepten» determinados valores sociales no es lo mismo que su lucha activa contra los valores con los que discrepan o por los valores en los que creen. Conformarse de manera «ritualista», sin creer, no es lo mismo que someterse bajo amarga *protesta*. Lucha, conflicto y protesta no parecen tener un lugar firme y específico en el inventario funcionalista de las respuestas de

los hombres a la sociedad, donde no pasan de ser conceptos brumosos y fantasmales. Es evidente que estas no son formas de conformidad. Y no basta describirlos como *no* conformidad, ya que esto conduce a colocar bajo un mismo rubro conceptual al drogadicto y al manifestante por los derechos civiles; a los que organizan bandas de delincuentes y los que organizan a los pobres para que libren su propia guerra contra la pobreza; a los que participan en marchas por la paz y los que se dedican a incursiones delictivas. Destacando su carácter común de «desviaciones», el funcionalismo no advierte ninguna diferencia significativa en la índole de su resistencia activa a la sociedad. Solo se asigna una realidad marginal a quienes se *oponen* de manera activa a los órdenes sociales instituidos y luchan por modificar sus reglas y requisitos de pertenencia.

Hay implícita en esta perspectiva funcionalista una imagen del hombre *bueno*, el hombre que encaja en la imagen funcionalista de la buena sociedad. Este cumple con su deber en el rol que se le atribuye, y aun cuando lo haga «de manera creativa», logra de algún modo seguir mostrándose amable. No es ningún belicoso alborotador, sino un hombre que habitualmente se adapta con buena voluntad a las expectativas de los demás. Apoya a la autoridad en sus esfuerzos por controlar a los desviados y es dócil hasta cuando él mismo recibe una amonestación. Cuando el carcelero le lleva la cicuta, la bebe.

En la imagen implícita funcionalista del hombre *bueno* ha tenido lugar una fatal confusión entre lo sociable y lo social. Cuando el funcionalista dice que la humanidad de los hombres deriva de su experiencia social, esta afirmación tiende a desligarse suavemente hacia la implicación de que la humanidad del hombre deriva de la sociabilidad cooperativa. Sin embargo, lo que hace humano a un hombre no es solamente los límites que otros le imponen y a los cuales es sensible, sino también que se sienta agraviado y resista esos límites cuando lo exasperan. Si los hombres no pueden llegar a ser humanos fuera de la sociedad, tampoco pueden llegar a ser personas sino durante algún conflicto con ella. El hombre desarrolla su sí mismo humano tanto por su resistencia a los requisitos de sus roles sociales, y por la lucha contra ellos y contra otras personas, como por la conformidad y la cooperación. Es tan humano cuando muestra los dientes como cuando abre su corazón. Aunque los seres humanos tienen tan poco de demonios como de ángeles, son, a fin de cuentas, una especie animal evolucionada que ha sufrido un largo y arduo proceso.

Un hombre que nunca conociera el conflicto no sería una persona, sino una especie de apéndice. Sin embargo, la individualidad humana ha desconcertado mucho y profundamente al funcionalismo y al platonismo, porque ambos sintieron que entrañaba una variación peligrosa para el consenso entre los hombres y hostil al orden social. Desde la colectivización de las mujeres o de la propiedad hasta la ubicación de la ciudad lejos del mar, casi todos los remedios sociales propuestos por Platón tendieron a un acuerdo desindividualizador. El funcionalismo previno contra esa variabilidad de los hombres que está en el centro de la individualidad, no tanto cuestionándola abiertamente como afirmando los que considera valores superiores: el orden social y la necesidad de consenso en la sociedad. Cuando llega al centro de su concep

ción sobre cómo es posible mantener el equilibrio en las relaciones entre los hombres, Talcott Parsons ve en él una derivación de la disposición de cada uno de ellos a hacer lo que esperan los otros, lo cual, en definitiva, exige ciertamente que todos compartan el mismo sistema de valores.

El precio de la conformidad

Ni el platonismo ni el funcionalismo ven todo el peligro que hay en la *restricción* de la gratificación, ya que a uno y a otro le preocupa principalmente que los hombres vivan en conformidad con la moralidad; y ambos tienden a presuponer, más que a demostrar, que tal conformidad produce gratificaciones. No advierten que la conformidad es un producto social cuyo exceso puede rebasar el mercado y hacer bajar los precios. Platón procura tranquilizar a los hombres diciéndoles que una vida virtuosa los hará felices, aunque vicia un tanto su afirmación al señalar que quizá diría esto aunque fuera falso. Los funcionalistas, por su parte, tratan de cerrar el abismo entre la conformidad practicada y la gratificación experimentada destacando la medida en que las gratificaciones se aprenden, señalando la plasticidad humana y la capacidad de los hombres para derivar gratificaciones casi de cualquier cosa. En la práctica, los funcionalistas resuelven la separación que se observa entre conformidad y gratificación sosteniendo que es posible, en principio, socializar a los hombres de modo que no deseen más de lo que otros están preparados para brindarles voluntariamente, y a brindar voluntariamente no menos de lo que otros están preparados para desear. Se considera el hecho de que ninguna sociedad humana conocida haya logrado nunca vivir de acuerdo con este principio como debido a fallas meramente idiosincrásicas de cada sociedad, no como intrínsecas a la condición humana.

Lejos de considerar el costo de la conformidad y las recompensas de la no conformidad, funcionalistas y platónicos destacan las recompensas de la conformidad y el costo de la desviación. Leyendo los textos funcionalistas sobre la socialización, nunca adivinaríamos que la crianza de niños puede ser una continua batalla campal, que invariablemente agota a los padres y con frecuencia repugna a los niños. (A este respecto, Platón era muchísimo más realista.) En lugar de subrayar que la búsqueda de gratificación por los hombres tiene un aspecto saludable, unos y otros destacan sus peligros. En lugar de discernir los peligros en la restricción de la búsqueda de gratificación por los hombres, insisten en la necesidad de tal restricción. En sus teorías de la desviación, unos y otros se preocupan menos por la falta de gratificación que por la falta de restricción. Dan por sentado que la búsqueda de gratificación individual debe cesar en algún punto, pero que la exigencia de restricción individual no tiene por qué hacerlo; sin embargo, este último supuesto es tan utópico como prudente es el primero. En esto el funcionalista revela, una vez más, que tácitamente toma a la sociedad, no al hombre, como medida de las cosas; suele inquietarse más por proteger a la sociedad de la falta de restricción in-

dividual que por proteger al individuo contra la falta de gratificaciones por parte de la sociedad.
En común, ambas teorías subrayan que la estabilidad social exige la internalización de valores morales que restrinjan y controlen la búsqueda de gratificaciones. En común, ambas teorías omiten analizar los modos en que la estabilidad social puede reforzarse aumentando las gratificaciones de los hombres, o bien desarrollando tecnologías que aumenten la abundancia, o reorganizando los mecanismos que asignan ingresos diferenciales, o liberando a los hombres de su irreflexiva atadura a una enseñanza temprana que hace innecesariamente dificultosa la gratificación de los adultos. Platonismo y funcionalismo difieren, pues, profundamente del freudismo y el marxismo. Para estos últimos, el *objetivo* básico —a diferencia de sus *medios*— es liberar al hombre de anticuadas estructuras sociales y de carácter, permitiéndole así realizarse y desarrollarse plenamente. El platonismo y el funcionalismo, en cambio, aspiran a inducir a los hombres a que vivan una existencia disciplinada por los valores, a los cuales ambos conciben como lo que moldea y disciplina los apetitos, y engendra *falta* de libertad.

El hombre insaciable

Al depositar sus esperanzas de estabilidad en una restricción moral de los deseos de los hombres, más que en los intentos de aumentar sus satisfacciones, ni el platonismo ni el funcionalismo toman seriamente en cuenta los grandes poderes productivos de la ciencia y la tecnología En esto subyace el supuesto de que los hombres son intrínsecamente insaciables. Este supuesto sirve, en realidad, como justificación para ignorar las grandes variaciones en las economías y sus enormes diferencias en cuanto a escasez y abundancia. Presuponiendo insaciables a los hombres, todas las economías deben ser, con respecto a esos deseos, esencialmente iguales; todas son economías de escasez. La premisa según la cual los hombres son insaciables es un supuesto acerca de un ámbito particular, o un supuesto metafísico. Es habitualmente notable que este supuesto adopte el carácter de una queja, pero se trata, claro está, de una queja acerca de otros, no acerca del sí mismo. Es la remanida queja de los bien alimentados contra los hambrientos, de los oligarcas contra el *demos*, de los elitistas firmemente establecidos contra los reformistas igualitarios, del filósofo ilustrado contra el ignorante «hombre común». Quienes se quejan de la insaciabilidad de los demás afirman tácitamente estar libres, por su parte, de este malestar, con lo cual desmienten la misma universalidad que atribuyen a la insaciabilidad humana.
Tal vez esa insaciabilidad resulte ser, con el tiempo, un problema temporario e históricamente limitado. En verdad, puede ser en definitiva un problema mucho menos peligroso para la sociedad que la situación que, alimentando el *ennui* y el hastío, debilita el vínculo vital de los hombres. «La necesidad y la lucha son lo que nos exalta e inspira —decía William James—; nuestra hora de triunfo es lo que produce vacío». Al menos, los hombres insaciables quieren algo, y, por ende.

seguirán participando en sus grupos y culturas, aunque solo sea para atacarlos. Así, aunque desde Platón hasta Parsons se la ha considerado en general puramente patológica, la insaciabilidad puede, sin embargo, tener un aspecto benigno; puede evitar el «vacío» y servir para que quienes han tenido éxito sigan contribuyendo a la vida grupal.

Los valores que niegan los impulsos o restringen los apetitos, los valores concebidos como restricciones, son especialmente necesarios en una economía de escasez. En ella, en efecto, los hombres se sentirán peligrosamente tentados a obtener lo que desean quitándoselo a otros; en verdad, quizá sea esa la única manera de lograrlo. Los denominados valores «espirituales» surgen históricamente en economías de escasez, donde sirven y son necesarios para contener a quienes puedan sentirse acuciados a mejorar su situación perjudicando a otros. Los «bienes del alma» —como llama Sócrates a los valores espirituales— se distinguen por el hecho de que *no* pueden ser obtenidos quitándoselos a otros, como tampoco perdidos de esa manera, y de que son inagotables. De tal modo, los valores espirituales se asemejan al jarro mágico de leche; nunca se vacían y siempre contienen sustento suficiente para todos. Se resuelve el problema de la escasez material creando una abundancia sustitutiva, espiritual. Pero en los valores espirituales que se utilizan para aquietar a los desposeídos llega a verse con el tiempo una forma de fraude social, y quienes disponen de abundancia material los emplean como mecanismo para dominar a los que no la tienen. En el platonismo y el funcionalismo, se invita tácitamente a la moralidad a servir como sustituto de la productividad.

La sociología funcionalista, como el platonismo, oculta un intenso impulso ascético. Encierra un tácito dualismo de cuerpo y espíritu, donde el espíritu o el «sí mismo» es la parte más elevada y mejor. Es una teoría social que apenas si advierte que los hombres tienen cuerpos. En sus abundantes estudios sobre fábricas, oficinas, hospitales y partidos políticos, casi nunca toma nota del hecho de que los integrantes de las organizaciones tienen sexo. Apenas si lo tiene en cuenta, excepto como fuerza de reproducción, destinada a cumplir con el «Requisito Universal de la Sociedad». Tampoco señala que «socializar» a los hijos resultantes es una lucha que exige, entre otras cosas, mucha energía física o simplemente buena salud. Talcott Parsons, por ejemplo, formula su concepción del «sistema social» de tal manera que excluye de él los elementos de la constitución biológica del hombre, su funcionamiento fisiológico, su medio físico y ecológico, sus herramientas, máquinas y otros artefactos materiales —aunque estos últimos son directamente obra de los hombres mismos— y los relega al *ambiente* de los sistemas sociales. Es una especie de exorcismo académico de la naturaleza animal inferior del hombre, una forma de purificación teórica. Es un intento de utilizar la teoría social para lograr lo que las religiones y filosofías ascéticas han procurado durante siglos. La sociología funcionalista moderna está centrada en los «sistemas sociales», en los cuales ve ante todo sistemas de interacción simbólica, no entre hombres concretos, sino entre abstractos «ejecutantes de roles»; entre «sí mismos» psíquicos que se comunican a distancia, pero que, al parecer, nunca se tocan, toman, alimentan, golpean ni acarician.

El funcionalismo es, por lo tanto, una sociología del ascetismo; es

una sociología de ángeles sin alas. Es una versión sociológica del dualismo platónico entre cuerpo y alma.

Pesimismo: la muerte y la condición humana

Sin embargo, ¿puede haber una semejanza significativa entre el funcionalismo, que es optimista, y el platonismo, con su intenso espíritu pesimista? ¿Puede haber alguna semejanza entre Parsons —que tiende a ver el nuestro como el mejor de los mundos posibles y en constante perfeccionamiento— y Platón, quien creía que, en definitiva, todo decae, y quien decía: «Los asuntos humanos no son dignos de ser tomados seriamente en cuenta; sin embargo, debemos hacerlo: una triste necesidad nos obliga a ello»? Llegados a este punto, debemos reexaminar de manera más minuciosa, profunda y paciente el «optimismo» de Parsons.

Para aclarar este problema, debemos ver que el pesimismo y el optimismo pueden relacionarse con diferentes cosas, y que el segundo puede existir en un nivel sin que exista necesariamente en otro. Parsons difiere de Platón en que su preocupación central es la condición *social*, mientras que la de Platón es la condición *humana*. Parsons es optimista en lo referente a la condición social, pero no a la humana. En verdad, tanto Parsons como Platón son pesimistas en lo que respecta a la condición humana, y su pesimismo en este nivel se vincula en ambos casos con el mismo problema: la mortalidad humana. Pero como normalmente Parsons no se concentra en este nivel humano, su pesimismo con respecto a él es subsidiario y pocas veces explícito. Platón, al contrario, no considera separadas en forma tajante la condición humana y la social y enfoca su atención en la primera, que lo abarca todo; su pesimismo es, por consiguiente, más visible. Como señalaré más adelante, el manifiesto optimismo de Parsons respecto de la condición social no solo coexiste con un subsidiario pesimismo acerca de la condición humana, sino que además debe ser entendido como un esfuerzo tendiente a *combatir* el pesimismo en diversos niveles.

Para la mayoría de los griegos de la época de Platón, la muerte era «el peor de los males», y la preocupación por ella constituía un elemento fundamental del pesimismo griego. Platón trata de combatir tal pesimismo buscando una base racional sobre la cual los hombres puedan creer en cierta inmortalidad posible, en la inmortalidad del alma. Aunque en aspectos importantes Platón sucumbe al pesimismo y se rinde a la muerte, su búsqueda de una prueba racional de la inmortalidad del alma expresa un deseo-fantasía de vivir eternamente; es una negación de la muerte. Asimismo, su concepción de las Formas Eternas como la existencia verdadera expresa una resistencia a la corrupción natural que sobreviene a las cosas de este mundo; es una lucha contra la muerte. La muerte constituía para Platón y para los griegos de su época un motivo fundamental de angustia; pero para Parsons, como para la mayoría de los norteamericanos —quizá debido, en parte, a que vivimos mucho más que los griegos— la muerte solo suele ser objeto de atención oculta y subsidiaria, aunque también profundamente cargada de

angustia; y aun cuando esta angustia no ocupa el primer plano, una de las formulaciones más llanamente pesimistas de Parsons —la de que «la tragedia pertenece a la esencia de la condición humana»— aparece en relación con un examen de la muerte y la religión.

Vale la pena reproducir aquí lo que dice Parsons acerca de la muerte, dado que su estilo es característicamente torturado y revelador. Según afirma, «uno de los hechos cardinales de la condición humana es el de que, si bien todos sabemos que debemos morir, casi nadie sabe cuándo morirá».[2] En esta ambigua formulación, lo «cardinal» no es que los hombres deban morir —ni siquiera que todos lo *sepamos*—, sino que pocos sepan *cuándo*. Aquí, en realidad, no se destaca el hecho de la inevitabilidad de la muerte —en verdad, se lo desdibuja— sino la ansiedad y la incertidumbre acerca del momento en que se producirá. De este modo, Parsons pasa rápidamente de largo ante la muerte inevitable como tal, mencionándola solo por implicación. Pero aunque no lo aclare, es evidente que Parsons sitúa el origen de lo trágico en las cercanías de la muerte, vinculándolo con ella.

Así, los sentimientos de Parsons aparecen divididos en cuanto a diferentes niveles de la existencia humana. Como hemos visto repetidas veces, es en verdad optimista, de un optimismo entusiasta, en lo que se refiere a los sistemas *sociales* y sobre todo a la sociedad norteamericana. Su pesimismo se relaciona con otro nivel: el que concierne al hombre, al hombre individual y concreto. Su pesimismo, en contraste con el de Platón, no se refiere a la refractariedad, limitaciones o irracionalidad del hombre, ya que la «socialización» permite manejar de algún modo todas estas características. Su pesimismo está más estrechamente centrado en la *mortalidad* del hombre, en la «esencia trágica» de la condición humana. Por encima de la mortalidad animal del hombre, y enfrentándolo con ella, Parsons concibe un «sistema social» que, gracias a las defensas y mecanismos equilibradores de que dispone, no tiene por qué detenerse jamás. Con esto, Parsons asigna al sistema social automantenido una inmortalidad que trasciende y compensa la naturaleza perecedera del hombre. De tal modo, el sistema social parsonsiano excluye no solo a todos los seres mortales concretos sino, en verdad, a casi todo tipo de «materia» perecedera para constituirse, en cambio, con «ejecutantes de roles» o roles y status que trascienden y sobreviven a los hombres. Sospecho, por consiguiente, que el esfuerzo teórico de Parsons es en gran medida un intento de combatir a la muerte. Pero trae consigo una negación, no solo de la muerte de los individuos, sino también de la sociedad y en especial de la sociedad norteamericana. Recordemos que Parsons, en sus artículos de 1928 y 1929, comenzó librando una guerra intelectual en dos frentes: uno, contra el marxismo; el otro, contra sus críticos, Sombart y Weber. Y a todos se opuso por razones muy semejantes: por el antagonismo de unos y otros a la sociedad capitalista y porque todos ellos —también Sombart y Weber— eran profundamente pesimistas con respecto a ella. Por supuesto, el anuncio de la muerte del capitalismo era un elemento central del mar-

2 T. Parsons, «Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology», en A. W., H. P. Gouldner y otros, *Modern Sociology*, Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1963, pág. 488.

xismo, que aseguraba que aquel contiene «las semillas de su propia destrucción» y prometía enterrarlo. Por consiguiente, en el origen mismo de todo el esfuerzo intelectual de Parsons se concentraba el intento de combatir esa profecía de muerte; de buscar o formular un sistema social de índole tan general que nunca necesitara morir; de proporcionarle en abundancia un carácter perpetuo y automantenedor; de eliminar o corregir todo indicio de perturbación interna y decadencia; y de culminar finalmente todo «probando» (en su artículo «Universales evolutivos») que *no* morirá nuestro sistema sino el *de ellos*. De hecho, la prueba parsonsiana del carácter autoequilibrador y automantenido del «sistema social» se asemeja a la «prueba» platónica de la inmortalidad del alma. Sin embargo, la inmortalidad del hombre ya no está garantizada ahora por la de su alma, sino, según Parsons, por la inmortalidad de su sistema social.

He insistido repetidamente en que para comprender a Parsons es de fundamental importancia recordar que su sistema teórico surge en medio de la crisis en ascenso de las sociedades occidentales, hace su primera aparición seria durante la Gran Depresión y se desarrolla en un mundo en el cual, según la concepción parsonsiana, Estados Unidos debe enfrentarse al peligroso poder revolucionario del sistema comunista.[3] El optimismo de Parsons, el que se refiere a los sistemas sociales, es de un tipo especial. Se enfrenta al pesimismo, lo rechaza y se opone a él. Pero el optimismo no necesita ser de este tipo. Puede nacer simplemente de las perspectivas, el entusiasmo y el goce vitales; puede ser expresión de nuestra sustancia interior. No así el optimismo de Parsons, que es resuelto, polémico, antipesimista, más parecido a la vigorosa negación de Dios por el ateo que a la incertidumbre no polémica del agnóstico. Precisamente debido a este elemento superreactivo, está cargado de una especie de compulsividad tan unilateral, tan incapaz de advertir en nuestra sociedad ninguna dificultad seria o de discernir cualquiera de sus problemas en toda su profundidad.

Viabilidad de la infraestructura funcionalista

He sugerido que el platonismo y el funcionalismo se basan en infraestructuras similares, y que ambos comparten evidentemente ciertos sentimientos, supuestos acerca de ámbitos particulares, valores e imágenes acerca de lo que *debe* ser el hombre y la sociedad, así como ciertas premisas referentes a lo que *son*. Sus valores giran alrededor de una ética de la restricción y de la negación del sí mismo privado; en una preocupación por que los hombres cumplan con su deber, pero sin la correspondiente preocupación por sus gratificaciones o sus derechos. Ambos se hallan impregnados por alguna versión de una ética de la restricción,

3 Podría agregarse que el pensamiento de Platón también está ambientado en una amenaza similar, pero ya concretada con la experiencia culminante de la derrota de Atenas por Esparta, la destrucción del imperio ateniense, la posterior derrota de la misma Esparta y con ella la destrucción del baluarte tradicionalista helénico, que entonces ya no pudo seguir proporcionando una concreción viva de las aspiraciones de la oligarquía aristocrática ni un refugio político seguro.

la templanza y el decoro. En ambos son valores centrales la disciplina expresiva y el control de los impulsos. Se basan en una metafísica del orden y la jerarquía; como resultado, dan poca importancia al amor humano —en el cual ven una fuerza socialmente desquiciadora— afirmando, en cambio, el afecto más atemperado que se relaciona con la amistad. Uno y otro presuponen que los sentimientos sociales unificadores no son el amor ni el sentido de la fraternidad humana o de un destino humano común, sino la estima, el prestigio y sobre todo el respeto. Ambos, además, desconfían del cambio, y les interesan más las exigencias de la conformidad y el consenso —a los cuales consideran como los atributos más importantes y valiosos de la sociedad— que las de libertad e igualdad.

Funcionalismo y platonismo comparten, por consiguiente, una misma infraestructura de supuestos acerca de ámbitos particulares, sentimientos y concepciones acerca de lo real. Con esta observación no se pretende negar la «novedad» del funcionalismo ni sostener que las características fundamentales del funcionalismo fueron «anticipadas» hace mucho por el platonismo clásico. Aunque solo sea por su adhesión a la ciencia, su insistencia en la importancia de los componentes *empíricos* del conocimiento y su concentración en lo que «es» más que en lo que «debe ser», el funcionalismo, en verdad, no es en modo alguno reducible o idéntico al platonismo. Es cierto que el funcionalismo ha hecho centrales para sus modelos del mundo social muchas de las preocupaciones valorativas que lo eran también para el platonismo, pero situándolas *dentro* del marco de una preocupación por lo empírico o existencial que son primordiales para él, al menos en principio.

Por lo tanto, no sugerimos que el funcionalismo constituya en ningún sentido una «reelaboración» del platonismo en el armazón de una sociología de orientación empírica. Tampoco sostenemos, por cierto, que el platonismo sea una tradición filosófica que los funcionalistas comenzaron por estudiar y asimilar en sus detalles técnicos, para luego aplicarla a un nuevo conjunto de problemas o datos tal como lo hizo, por ejemplo, Marx con el hegelianismo. En cambio, el platonismo y el funcionalismo se basan simplemente en una infraestructura que tiene importantes componentes comunes. No se trata de que el platonismo haya moldeado al funcionalismo, sino de que ambos han sido influidos por fuerzas subyacentes, históricamente perdurables. Al comparar el funcionalismo con el platonismo, me ha interesado sobre todo poner de manifiesto el carácter común de ciertos aspectos importantes de su infraestructura, y con ellos la antigüedad de la infraestructura fundamental del funcionalismo.

Esta antigüedad sugiere el vigor y continua potencialidad de dicha infraestructura como fuerza capaz de moldear teorías. No creo, sin embargo, que sea inmutable o eterna. Es posible, en verdad, que el gran desarrollo de la industrialización moderna —proceso muy reciente en la vasta perspectiva temporal a que aquí nos referimos— bien puede haber establecido condiciones que ya han comenzado a debilitar esa infraestructura y acaso lo hagan cada vez más, en particular a medida que los desarrollos tecnológicos comiencen a provocar un cambio radical en el problema fundamental de la escasez y a establecer nuevos mecanismos de control social. Con todo, aunque quizás esta infraestruc-

tura esté por caducar, y aunque tal vez en cierto sentido «sus días estén contados», no creo que *ya* haya llegado su fin, ni tampoco que llegue en un futuro inmediato y previsible. Parece más probable que esa infraestructura continúe reproduciéndose, al menos durante bastante tiempo, entre los sectores privilegiados y las élites de la población. Es verosímil que siga constituyendo, como antes, una influencia capaz de moldear teorías, y con ello una fuerza que contribuya a la persistencia de teorías sociales esencialmente similares a las que surgieron en el positivismo y evolucionaron luego hacia el funcionalismo moderno.

Esto no significa que el modelo funcionalista sobreviva sin cambios a la crisis actual; ni tampoco que esta no sea grave. La misma profundidad de la crisis actual y sus repercusiones sobre toda la sociología académica son, en parte, consecuencia de los duraderos recursos a que puede apelar el funcionalismo para resistir el desafío de nuevas teorías basadas en infraestructuras nuevas o diferentes, así como otras presiones tendientes al cambio teórico. Mi conclusión fundamental, por consiguiente, es que el funcionalismo no se derrumbará de manera radical, y que no manifestará nada semejante a la abrupta discontinuidad que mostró, por ejemplo, el «evolucionismo» durante el período tercero o clásico de la evolución de la teoría sociológica.

Teniendo presente la potencia de la infraestructura funcionalista, yo inferiría también que los teóricos con *anteriores* tendencias funcionalistas se moverán hacia un modelo marxista de manera *limitada*. Este movimiento hacia la convergencia con el marxismo provocará tensiones crecientes en quienes hayan adherido inicialmente al funcionalismo, ya que no armoniza con la infraestructura que probablemente ellos encarnen. Por ello conjeturo que la convergencia con el marxismo *de los más antiguos funcionalistas*, si bien llegará más lejos que la antes manifestada por Durkheim y otros, representará esencialmente el intento de asimilar el marxismo *dentro* de una estructura técnica y una infraestructura funcionalistas. Por consiguiente, el intento de convergencia —cuando sea efectuado por funcionalistas— no partirá de un terreno neutral *igualmente* abierto a las exigencias e impulsos de *ambos* modelos teóricos. (Es probable que lo mismo ocurra con similares intentos cumplidos por marxistas hacia la convergencia con el funcionalismo.) Esto no significa, sin embargo, que los modelos sociológicos adheridos al marxismo sin ambivalencias o de manera total dejen de ser cada vez más importantes en la sociología académica. Pero es previsible que estos sean elaborados por personas más jóvenes y por quienes no hayan adherido previamente al funcionalismo, cuyas infraestructuras difieren de las que son características de esta corriente.

Potencial de una sociología radical

Al destacar el poder de la infraestructura en que se apoya el funcionalismo, no pretendo afirmar la inmutabilidad del carácter conservador del funcionalismo o de la sociología académica. Me propongo, en cambio, indicar por qué creo que una parte importante de la teoría social académica seguirá siendo esencialmente similar al funcionalismo y por

qué preveo que este cambiará de manera limitada. Opino que una infraestructura que favorezca una teoría funcionalista subsistirá en un futuro próximo. Al mismo tiempo, sin embargo, creo que ejercerá una influencia menos dominante sobre la totalidad de la sociología académica, dejando más lugar para que se desarrollen teorías sociales de un carácter menos conservador; en verdad, espero que una parte de la sociología se radicalice cada vez más. En resumen, surgirá una «sociología radical» que, aunque nunca será la perspectiva predominante de los sociólogos académicos, aumentará en influencia, especialmente en la joven generación en ascenso.

El futuro de este potencial radical de la sociología académica dependerá de tres factores básicos: 1) la cambiante praxis política, en particular los crecientes intentos de algunos sociólogos —sobre todo los jóvenes, nuevamente— por modificar de modo activo la comunidad y la universidad en un sentido más humanista y democrático; 2) la cada vez mayor interacción entre la sociología académica y el marxismo, en especial con las versiones más hegelianas de este último, y 3) las contradicciones inherentes a la sociología académica misma, que engendran ciertas inestabilidades y en alguna medida la abren al cambio.

El aumento del activismo político de los sociólogos, especialmente los más jóvenes, se manifiesta en parte en el desarrollo del «núcleo radical» en la Asociación Sociológica Norteamericana; en la desproporcionada cantidad de estudiantes de sociología que toman parte en movimientos de reforma universitaria; y en el lugar prominente que ocupan los sociólogos entre los miembros del claustro contra quienes han tomado represalias las administraciones de diversas universidades. Además de su valor para la comunidad y la universidad, la actividad política radical de tales sociólogos es significativa por sus consecuencias autotransformadoras para las personas implicadas. Esto puede activar una nueva estructura de sentimientos y originar una nueva experiencia con el mundo capaz de modificar los impulsos preteóricos a partir de los cuales surgen nuevas sociologías articuladas. La «radicalización» que este activismo político genera impulsa nuevas infraestructuras conducentes a nuevas y mejores sociologías, y ciertamente a sociologías diferentes del funcionalismo.

De igual modo, no hay duda de que toda la sociología académica estadounidense presenta claros indicios de estar participando en un diálogo de creciente intensidad con diversas versiones del marxismo. Quienes desean modificar el carácter de la sociología académica y acelerar la elaboración de una sociología radical promoverán dicho diálogo, aunque por su parte no estén satisfechos, ni mucho menos, con la adecuación intelectual o política del marxismo clásico. El efecto teórico de esta mayor interacción entre la sociología académica y el marxismo no será ni podrá ser unilateral. En este proceso se transformará, no solamente la sociología académica, sino también el marxismo. De tal modo, el potencial radical que encierra la sociología académica no se concretará en el aislamiento con respecto al marxismo, sino que será favorecido por una mayor interacción con este. El marxismo y la sociología académica se necesitan mutuamente para su continuo desarrollo. En la medida en que aumente tal interacción, la división estructural básica en la teoría social mundial entre sociología académica y marxismo, división que ha

persistido desde el siglo XIX, pasará a ocupar un nuevo nivel histórico, y en parte mediante *la lucha* entre estos enfoques, tal vez se esté elaborando una nueva síntesis teórica (no un simple compromiso).

Finalmente, las potencialidades de una sociología radical serán influidas también por ciertas contradicciones intrínsecas a la sociología académica, a las cuales ya me he referido varias veces en este libro. Es útil, por consiguiente, repasar brevemente algunas de ellas.

Una de las contradicciones fundamentales de la sociología moderna, sobre todo en Estados Unidos, deriva de su papel como investigadora de mercado para el Estado Benefactor. Este papel somete al sociólogo a dos experiencias contradictorias, aunque no igualmente poderosas: por un lado, lo limita a las soluciones reformistas del Estado Benefactor; pero, por el otro, lo expone a sus fallas y a las de la sociedad cuyos problemas trata de resolver. Estos sociólogos académicos tienen intereses creados en los mismos defectos de esta sociedad; sus carreras, en un sentido muy real, dependen de ellos; pero, a la vez, su misma labor los familiariza íntimamente con el sufrimiento humano que esas fallas originan. Aunque tienen como tarea especial contribuir a limpiar los vómitos de la sociedad moderna, a veces también sienten repugnancia por lo que ven. Así, el vínculo financiero de los sociólogos con el Estado Benefactor no produce una lealtad sin ambivalencias hacia este ni hacia el sistema social que procura mantener. Ser «comprado» y ser «pagado» son dos cosas diferentes, y esta es una contradicción del Estado Benefactor que no se reduce a sus relaciones con los sociólogos.

Encierra una contradicción similar la apelación a la «objetividad», tan decisiva en los cánones metodológicos de la sociología académica. En efecto, aunque creer en la objetividad favorece la adaptación del sociólogo a la situación existente, también promueve y expresa cierto alejamiento con respecto a los valores dominantes de la sociedad. La pretensión de objetividad del sociólogo no es un simple disfraz de su devoción o capitulación ante el *statu quo*, ni expresa una verdadera neutralidad hacia él. Para algunos sociólogos, la exigencia de objetividad sirve como fachada de su propia alienación y resentimiento hacia la sociedad, cuyas élites, aun hoy, los tratan básicamente como los romanos trataban a sus esclavos griegos: como sirvientes habilidosos; como seres útiles, pero inferiores.

El llamado a la «objetividad» sirve como justificación «sagrada» para rehusar la lealtad refleja que exige la sociedad, ofreciendo al mismo tiempo una cubierta protectora para los impulsos críticos de los timoratos. Protegido por esa supuesta objetividad, el sociólogo se empeña a veces en develar las fallas de la sociedad de manera quejosa y cavilosa, tácita y parcial. Si se ve cuestionado, siempre puede parapetarse detrás de su «objetividad», sosteniendo que no es él realmente quien ha emitido un juicio sobre la sociedad, sino que son los hechos impersonales los que han hablado. En su forma actual, históricamente desarrollada como afirmación de las ciencias sociales profesionales contemporáneas, la «objetividad» es, sobre todo, la ambivalente ideología de aquellos cuyo resentimiento es contenido por sus temores y privilegios. La objetividad oculta cierto grado de alienación.

Otra contradicción básica de la sociología académica reside en los su-

puestos acerca de ámbitos particulares intrínsecos a la perspectiva sociológica. Es la contradicción entre el supuesto *central* de la sociología, según el cual la sociedad hace al hombre, y su *tácito* supuesto de que el hombre hace la sociedad. El primer supuesto es central, en cierta medida, porque a la sociología académica le interesa destacar cómo la sociedad, los grupos, las relaciones sociales, las posiciones sociales y la cultura moldean e impregnan a los hombres. Si bien esta premisa —la de que la sociedad y la cultura moldean a los hombres— sirvió en algún momento para liberar a los hombres de las concepciones biológicas o sobrenaturales acerca de su destino, se está convirtiendo en una metafísica cada vez más represiva en una sociedad más plenamente secularizada y burocratizada como la nuestra, en particular cuando propicia una concepción de las fuerzas sociales como realidades sociales independientes, separadas y autónomas de las acciones de los hombres. Aunque ese supuesto empezó por alentar a los hombres a liberarse de su situación como títeres de Dios y de la biología, trajo luego consigo una visión que los presentaba como pasiva materia prima de la sociedad y la cultura, invitándolos a inclinarse agradecidos ante una «sociedad» de la cual, según se les dijo, dependía su misma humanidad.

Hay una parte importante de verdad en esta visión de la sociedad como fuerza autónoma. Refleja la desesperación de hombres secularizados que, pese a habérseles dicho que son ellos quienes hacen el mundo, comprueban, sin embargo, que no lo controlan ni es realmente suyo. Pero el inconveniente reside en que, en su concepción de la sociedad y las fuerzas sociales como entidades autónomas, el sociólogo tácitamente considera *normal* e inevitable esa condición alienada, en lugar de ver en ella una condición patológica que debe ser combatida y superada, esfuerzo respaldado por la concepción según la cual son los hombres quienes, en verdad, hacen la sociedad.

Estos fundamentales supuestos acerca de ámbitos particulares de la sociología y su estructura —es decir, el predominio de la creencia de que las fuerzas sociales moldean a los hombres, y la subordinación del supuesto de que los hombres hacen la sociedad— no solo reflejan la mayor alienación de las sociedades industriales desde la Revolución Francesa; también tienen sus raíces y encuentran confirmación en la experiencia especial de los académicos, en particular la de su impotencia política en la universidad y su docilidad frente a sus autoridades.

Para el cuerpo de profesores en ejercicio, la universidad es un ámbito de amable y descansada servidumbre. En él se estima al académico por su saber, aunque se lo castra como ser político. Es, en verdad, este trueque —según el cual el académico tiene derecho a ser un tigre en el aula, mientras no deje de ser un gatito en la oficina del decano— lo que contribuye tanto a las posturas irracionales y teatrales en el aula. Como otros académicos, el sociólogo académico aprende en la experiencia cotidiana de su dependencia dentro de la universidad que sólo puede inspirar terror en los corazones de los muy jóvenes —y ahora hasta le quieren quitar este privilegio—, pero que es el sirviente castrado del sistema mismo del cual constituye, presumiblemente, una exaltada estrella. Aprende así, con una convicción intuitiva, que «la sociedad moldea a los hombres», dado que vive esta experiencia cada día; es su autobiografía objetivada.

Es precisamente aquí donde la praxis del sociólogo radical tiene su mayor potencialidad intelectual, ya que a través de ella aprende y enseña un conjunto diferente de supuestos: que los hombres pueden resistir con éxito, que no son simplemente la materia prima de los sistemas sociales, que pueden conmover los mundos existentes y construir mundos posibles. Esta praxis puede contribuir a trascender las contradicciones de la sociología e impulsar su aspecto liberador. Ningún «sociólogo» ha escrito nunca una sola frase; ningún sociólogo ha efectuado jamás una sola investigación ni tenido una sola idea; es el hombre total el que hace sociología. Aquellos que son hombres totales o luchan contra su fragmentación, harán una sociología muy diferente de la de aquellos que aceptan con pasividad las mutilaciones que su mundo les ha infligido.

Por consiguiente, la sociología académica es, en su carácter político e ideológico, una estructura ambivalente que tiene a la vez aspectos liberadores y represivos. Aunque la dimensión conservadora-represiva domina en ella, no presenta siempre, inequívocamente, dicho carácter. No advertir esto es no advertir la oportunidad y la tarea. Es también aumentar el peligro de favorecer una regresión primitivista a un marxismo ortodoxo (por no decir vulgar), y fomentar una ignorancia necia, satisfecha con engañarse a sí misma mediante la creencia de que la sociología académica no ha logrado absolutamente nada en los últimos treinta años, impidiendo así emplearla como estímulo importante para seguir desarrollando el propio marxismo.

Repitámoslo: existen dentro de la sociología poderosas contradicciones que dan impulso a su propia transformación. Esto sugiere que los radicales no tienen razón al contemplar la sociología como Roma contemplaba a Cartago. Así como Marx desentrañó las potencialidades liberadoras de un hegelianismo hasta entonces dominado por su aspecto conservador y derivó de él un hegelianismo de izquierda o neohegelianismo, así también es posible trascender la sociología académica contemporánea desprendiendo de ella una sociología radical o neosociología. Debido a esas contradicciones, la sociología académica, pese a su estructura profundamente conservadora, contiene todavía potencialidades políticas liberadoras que pueden ser útiles para transformar la comunidad. Aunque, sin duda, la sociología académica ha descuidado la importancia del poder, la propiedad, los conflictos, la violencia y el engaño, también ha concentrado su atención (no a pesar, sino a causa de ello) en algunas de las nuevas fuentes y sedes del cambio social en el mundo social moderno.

Por ejemplo, digamos a título de estimulante provocación que no fue el marxismo, sino Talcott Parsons y otros funcionalistas los primeros en advertir la importancia de la naciente «cultura juvenil», llamando al menos la atención hacia ella. Fueron los sociólogos académicos, no los marxistas, quienes en Estados Unidos ayudaron a muchos a obtener su primera imagen concreta de cómo viven los negros y otros grupos oprimidos, y contribuyeron a medidas políticas prácticas como el fallo antisegregacionista adoptado en 1954 por la Suprema Corte. Es también la etnografía de los sociólogos académicos convencionales la que mejor nos ha descripto las nacientes culturas psicodélicas y de drogadictos.

Fueron asimismo Max Weber y otros sociólogos académicos quienes nos

obligaron a enfrentar el problema de la burocracia en el mundo moderno en toda su profundidad y general difusión. A diferencia de muchos marxistas, la sociología académica se negó a limitar su enfoque de la burocracia a los niveles estatales; no vieron en ella —como Karl Kautsky— un epifenómeno social que sería automáticamente superado con el advenimiento del socialismo; y a diferencia de ciertos eruditos soviéticos, no la consideraron como una especie de «residuo» social dotado de una inexplicable viabilidad en el mundo contemporáneo.
Precisamente por ser polémica y compulsivamente antimarxista y antisocialista, gran parte de la sociología académica se orientó a explorar sectores del mundo social ignorados por los marxistas, y a destacar, exagerándolo a menudo, todo nuevo proceso social que anunciara consecuencias negativas para el marxismo. A menudo, en verdad, la sociología académica ha proporcionado una conciencia sistemática de los procesos sociales que, al no ser advertidos por los marxistas, han contribuido a las deficiencias de estos. Que la sociología académica haya sido habitualmente animada por motivos de inspiración política no invalida de suyo el hecho de que con frecuencia ha explorado mundos sociales hasta entonces desconocidos, y de que lo descubierto por ella suele ser utilizable para transformar el mundo moderno.
La tarea, pues, no consiste simplemente en denunciar a la sociología académica, sino también en comprender que encierra elementos viables y potencialidades liberadoras. El problema es arrancar estos elementos de la estructura ideológica conservadora que los contiene, reelaborarlos concienzudamente y asimilarlos a una teoría social que no esté limitada y confinada a los supuestos de nuestra sociedad actual. No se trata solamente de impugnar la sociología académica, sino también de trascenderla y superarla.

Nota sobre el futuro de la sociología

Por lo tanto, debe quedar en claro que no he pretendido afirmar que la crisis de la sociología académica será resuelta por un retorno al *statu quo ante*, o que no se producirán cambios decisivos en su estructura global. Lejos de ello. En primer término, como ya lo he sugerido, veo un continuo movimiento del funcionalismo (de lo que incluso algunos funcionalistas comienzan ya a llamar funcionalismo «clásico» o «estático») hacia una convergencia con el marxismo; pero lo que acabo de exponer significa, en realidad, que esta tendencia se detendrá mucho antes de una fusión total con el marxismo, sin hablar ya de una rendición ante él. Será una asimilación adaptativa a la ya examinada infraestructura del funcionalismo. Conjeturo que el punto de equilibrio en esta evolución —es decir, el punto en el cual cesará el acercamiento al marxismo—, será una especie de funcionalismo «keynesiano» que atribuirá un peso especial al papel del gobierno y del proceso político y que estará impregnado por una actitud más instrumental.
Sin embargo, preveo al mismo tiempo un mayor desarrollo de una sociología más nítidamente marxista y radical, con base autónoma en la incipiente generación de jóvenes sociólogos, aunque estos no serán los

únicos que contribuirán a ella. De tal modo, el núcleo social básico de este proceso no estará integrado por desertores del funcionalismo, sino por quienes nunca adhirieron a él, los que se formaron principalmente después de que culminó la batalla teórica contra el funcionalismo, que simpatizaron con el surgimiento de la nueva izquierda y lo experimentaron.

En realidad, el movimiento hacia concepciones más keynesianas y marxistas señala una transformación de la estructura total de las perspectivas sociológicas académicas; no será un simple agregado a una estructura esencialmente inmutable. Significa que el alcance o la difusión de la perspectiva ideológica de la sociología académica se ampliará mucho. En especial, significa que habrá algo casi inexistente hasta entonces, sobre todo en la sociología académica norteamericana: una «izquierda» que aceptará abiertamente a Marx y a obras marxistas como paradigmas teóricos. Surgirá, debido tanto al impulso keynesiano en el funcionalismo como al desarrollo de una sociología marxista específica, una tendencia general a la izquierda en la comunidad sociológica académica. El hecho de que los neomarxistas y neoizquierdistas no estimarán ni siquiera a los funcionalistas keynesianos mucho más que a los funcionalistas «clásicos» —de que seguirán, en suma, considerándolos conservadores— no debe ocultar que la estructura intelectual de la sociología académica misma habrá experimentado, de todos modos, una importante reorganización.

En lo que respecta a las perspectivas teóricas e intelectuales, son asimismo previsibles otros procesos. Entre ellos, es de esperar que persista el interés por el enfoque dramatúrgico de Goffman y otros similares, como la obra de Howard Becker sobre la desviación, que constituye una nueva etapa en la evolución de la «escuela de Chicago». Estos, junto con la etnometodología de Garfinkel, prometen reflejar los sentimientos y supuestos de algunos jóvenes que se orientan hacia la nueva cultura psicodélica, y tal vez hasta de algunos neoizquierdistas. Es de prever que estos puntos de vista continuarán hallando apoyo entre diversos sectores de la joven generación.

Si bien el punto de vista de George Homans está imbuido de una perspectiva mucho menos romántica que el de Goffman y se inclina hacia una metodología bastante diferente —una metodología más de «ciencia avanzada» que las derivadas de la tradición de Chicago— existen, sin embargo, ciertas afinidades entre todos ellos. Entre otras cosas, comparten un interés común por la investigación de «pequeños grupos». Lo más importante, sin embargo, es que todos son ahistóricos en sus perspectivas; el mundo que procuran abordar está fuera de la historia. En parte por esta razón, se diferencian de manera bastante tajante de la naciente sociología marxista cuya perspectiva es, por supuesto, tradicionalmente histórica. Sospecho, no obstante, que de tener que elegir entre neomarxistas y neofuncionalistas, ciertos miembros de este nuevo grupo —en particular los herederos de la escuela de Chicago— pueden hallar a los marxistas más cerca de sus propias predisposiciones alienadas y compartir con ellos una amorfa simpatía hacia los desposeídos y las víctimas.

Con respecto a sus inclinaciones teóricas e intelectuales, tanto como en lo concerniente a sus ramificaciones ideológicas, la estructura de la so-

ciología académica promete así ser mucho más policéntrica que antes Tendrá asimismo mayor resonancia ideológica que hasta ahora. Pero podemos conjeturar que se producirá una creciente polarización llena de tensiones entre este proceso y el incremento de una orientación instrumental. Este mayor grado de instrumentalismo, acelerado por el papel cada vez más prominente del Estado, encuentra su expresión en las teorías «sin teoría», una especie de empirismo metodológico en el cual son subestimados los conceptos y supuestos *sustantivos* específicamente referidos a la conducta humana y las relaciones sociales, y un correspondiente énfasis en métodos en apariencia neutrales: modelos matemáticos, técnicas de investigación y tecnologías indagatorias de todo tipo. Algunos de los ejemplos más notables de esto son la investigación operativa, la cibernética, la teoría general de sistemas y hasta el condicionamiento operante. El mismo Parsons, en verdad, ha manifestado ya ciertas inclinaciones por algo semejante a una teoría general de sistemas.

Tal empirismo metodológico, conceptualmente indefinido y vacío, se adapta muy bien a las necesidades de investigación del Estado Benefactor. En parte, esto se debe precisamente a la razón prevista por Comte: que sus metodologías «sólidas» actúan como una retórica de la persuasión. Comunican la imagen de una neutralidad «científica», suministrando así presumiblemente una base de consenso político respecto de los programas de gobierno. Además, su vaciedad conceptual permite que sus investigaciones sean formuladas en términos directamente enfocados sobre los problemas y variables de interés administrativo para los patrocinadores gubernamentales. De tal modo evitan todo conflicto entre los intereses prácticos de estos patrocinadores gubernamentales y los intereses técnicos de una tradición orientada teóricamente. De hecho, los empiristas metodológicos pasan a ser cada vez más los investigadores de mercado del Estado Benefactor.

Estos cambios y procesos teóricos de la sociología académica tendrán lugar en una sociedad donde ha sido institucionalizado un Estado Benefactor, que ejerce gran presión sobre las ciencias sociales, sobre todo mediante la financiación y otros recursos. El Estado Benefactor seguirá influyendo sobre los funcionalistas y apoyará vigorosamente al empirismo metodológico. Influirá también sobre los estudios que se lleven a cabo en la tradición de Chicago, presionando para que apliquen su componente alienado a desenmascarar a los administradores de menor categoría encargados de las operaciones de «vigilancia» en comunidades locales, facilitando con ello someterlos al control del centro administrativo en el plano nacional.[4] Tampoco existe razón alguna para suponer que los marxistas quedarán excluidos de los halagos y presiones del Estado Benefactor. Es probable que muchos, en definitiva, se conviertan en «marxistas de cátedra». Algunos que empezaron por denunciar las teorías del «consenso» en favor de las teorías del «conflicto», «trascenderán» esta tesis-antítesis hegeliana con una nueva «síntesis» dialéctica y llamarán a la «cooperación». No debe sorprendernos ver a quienes fueron teóricos del «conflicto», como Irving Louis Horowitz,

4 Se hallará un examen más detallado en mi artículo «Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State», *American Sociologist*, agosto de 1968.

capitular por completo ante el parsonsismo y anunciar solemnemente: «Lo cierto es que todo sistema social tiende a la estructura y, en definitiva, al mantenimiento del orden».[5] Sociólogos marxistas y de otras tendencias harán distinciones cada vez más sutiles acerca de a qué organismos gubernamentales se puede pedir dinero, considerando algunos que si el proveniente del Departamento de Defensa es impuro, el que proporciona el Departamento de Estado es limpio. En síntesis, todas las escuelas sociológicas se hallarán frente al mismo problema de eludir las perspectivas limitadoras del Estado Benefactor, aunque algunas lo harán más que otras.

5 I. L. Horowitz, «Radicalism and Contemporary American Society», en S. E. Deutsch y J. Howard, eds., *Where It's At, Radical Perspectives in Sociology*, Nueva York: Harper & Row, 1970, pág. 569.

12. Apuntes sobre la crisis del marxismo y el surgimiento de la sociología académica en la Unión Soviética

Aunque en Estados Unidos el funcionalismo está en crisis, su trayectoria mundial no ha concluido, ni mucho menos. En Europa oriental y la Unión Soviética la carrera del funcionalismo y de la sociología académica en general recién comienza. Uno y otra atraen cada vez más a los intelectuales del bloque soviético de naciones. Mientras la reacción norteamericana ante la obra de Talcott Parsons parece cada vez más crítica o apática, aumenta el interés por ella entre los estudiosos europeos, marxistas y no marxistas por igual.

Como ya sugerí en el capítulo 4, la sociología mundial sufrió una fisión binaria; la «mitad» de ella pasó a ser sociología académica, dentro de la cual la tradición funcionalista terminó por convertirse en síntesis teórica predominante, mientras que la otra «mitad» se hacía marxista. Hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cada tradición se aisló sobremanera de la otra, por no decir que la despreció. Sin embargo, esta situación cambió radicalmente después de aquella y en especial después del «deshielo» de la guerra fría, cuando se renovó la interacción entre ambas tradiciones.

Exageraría, no obstante, si sugiriera que antes de esa época las dos tradiciones se desarrollaban totalmente aisladas y sin mutua influencia. En verdad, la historia de la sociología académica durante el período tercero o clásico es en gran medida ininteligible si no se la entiende como una respuesta y una polémica contra el marxismo. De no haber existido Marx, los enfoques y el carácter de la obra de Max Weber, Emile Durkheim y Vilfredo Pareto habrían sido muy diferentes. Además, el marxismo y el funcionalismo se influyeron y presionaron mutuamente mucho antes de la Segunda Guerra Mundial. Si, tal como parece, el marxismo influyó sobre el funcionalismo más que a la inversa, se debió principalmente a que el segundo siguió desarrollándose mucho después de la Primera Guerra Mundial, mientras que la evolución intelectual del marxismo quedó detenida al afirmar el stalinismo su dominación sobre la Unión Soviética.

Puede hallarse un indicio muy interesante y temprano de la influencia de la sociología académica convencional sobre el marxismo soviético en la obra de Nicolai Bujarin, quien conocía muy bien a la mayoría de los grandes sociólogos del período clásico. Bujarin, al parecer, procuraba elaborar un modelo de análisis formalmente desarrollado y generalizado de «sistema» social.[1] Una expresión importante de la influencia marxista sobre una obra específicamente funcionalista —aunque esto nunca haya sido admitido (lo cual es bastante típico)— puede encontrarse

1 N. Bujarin, *Historical Materialism: A System of Sociology*, Nueva York: International Publishers, 1925.

en la teoría del antropólogo polaco Bronislaw Malinowski. Es también notable y significativa la influencia marxista —sobre todo la de algunos de sus principales supuestos acerca de ámbitos particulares— en la teoría de Robert K. Merton.[2] En general, sin embargo, la influencia marxista parece decididamente mayor en antropología que en sociología. Esto puede obedecer a que tradicionalmente los antropólogos han manifestado mucho más interés por las condiciones «materiales» de vida, por la fabricación de artefactos, por lo biológico y hasta por lo evolutivo, y también a que la antropología, siendo una disciplina mucho más «romántica» que la sociología, armoniza mucho mejor con los más románticos supuestos marxistas acerca de ámbitos particulares. (Aunque no puedo explicarlo aquí, ya debe estar claro, por lo menos, que no considero lo «romántico» como intrínsecamente «conservador» o «reaccionario», ni empleo esos términos en un sentido peyorativo.)

Hasta hace muy poco, era bastante difícil establecer o documentar la influencia del marxismo sobre el funcionalismo, ya que, por lo general, no se lo citaba ni reconocía. No obstante, con frecuencia formaba parte de la cultura viable del funcionalismo, siendo por ello más visible para quienes realmente participaban de ella en ese nivel que para quienes debían limitarse a las constancias publicadas. La influencia del marxismo sobre el funcionalismo integra la historia aún no escrita de la sociología funcionalista surgida en una sociedad de clase media donde el marxismo era un anatema político, donde una sospecha de marxismo podía destruir carreras académicas, donde el marxismo solía ser descartado como teoría superada o mera ideología, o bien como una «religión» por parte de los mismos que manifestaban, por lo demás, respetar la religión. En tales circunstancias, algunos funcionalistas hallaron tan inconveniente y peligroso utilizarlo que reprimieron su propia conciencia del alto grado en que confiaban en él, de modo que su empleo no les causara ansiedad; se limitaron a eludir sus manifestaciones abiertas con el objeto de evitar represalias. Si esta concepción del asunto parece discrepar con la imagen que tienen los eruditos académicos occidentales acerca de su propia autonomía intelectual y coraje moral, quienes vivieron (y todavía se permiten recordar) el efecto de la represión macartista sabrán que no estoy exagerando: si generales y senadores estaban intimidados, también lo estuvieron muchos profesores. Por eso algunos funcionalistas adoptaron ideas del marxismo, pero con suma discreción o sonambulismo.

Esta adopción, con todo, solo formó parte de la «cultura subterránea» desviada del funcionalismo, y no de su actitud pública predominante. Prevalecía una situación de mutuo aislamiento relativamente grande, de crítica polémica y, a menudo, de pura ignorancia entre las tradiciones funcionalistas y marxistas. (Las relaciones entre el positivismo so-

2 Tengo especialmente en cuenta el análisis de la anomia que hace Merton, en el cual sostiene que, como resultado de un tipo específico de sistema de clases, los miembros de las clases bajas son socializados de modo que deseen las mismas metas de la clase media, pero como pertenecen a aquellas, carecen de oportunidad para cumplirlas y, por lo tanto, pueden volverse anómicos. Aquí Merton recurre de hecho a Marx para analizar a Durkheim. Véase Merton, «Anomie and Social Structure», en R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, ⁂ Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957.

ciológico intransigente y el marxismo eran más tensas aún.) Los funcionalistas no comprendieron que el marxismo llenaba un vacío al cual ellos mismos, con su unilateralidad, habían contribuido. Con la atención enfocada en la manera en que las sociedades se mantienen espontáneamente, los funcionalistas no estaban preparados para el surgimiento del Estado Benefactor ni para el día en que se les reclamaría ayuda tangible para facilitar el control estatal de problemas internos e internacionales. Los marxistas, por su parte, no imaginaban que también ellos llegarían a necesitar una ciencia social especializada en el estudio del orden y el consenso sociales. En una escalada desde la retórica de Lenin acerca de los «perros falderos del imperialismo», ciertos marxistas soviéticos, con toda seriedad, motejaban de «tiburones del imperialismo» a canosos académicos de pequeñas universidades norteamericanas. Según interpreto los indicios, se anuncia un vuelco fundamental en ambos lados de esta gran división histórica. Como ya dije, algunos funcionalistas han manifestado en tiempos recientes una evidente y franca inclinación hacia el marxismo. De modo equivalente, muchos marxistas, tanto en el bloque soviético como en otros países, manifiestan sentirse cada vez más atraídos por la sociología académica, inclusive por el funcionalismo y hasta por el mismo Parsons. En este momento, los herederos funcionalistas de la tradición positivista y los partidarios del marxismo se acercan unos a otros, sin duda de manera cautelosa y vacilante, pero se acercan, de todos modos. A cada bando le interesa ahora menos polemizar con el otro, y más profundamente tratar de conocer la posición del otro en toda su complejidad.[3]

Como resultado de esto, la sociología mundial está ahora más próxima que nunca a trascender el cisma en el que ha vivido durante más de un siglo. Sin embargo, decir que esta posibilidad es ahora mayor que nunca dista mucho de afirmar que se concretará inmediatamente. Además, aunque todos los hombres de buena voluntad acarician el ideal de la unidad humana y desean ver desaparecer todos los factores que contribuyen al antagonismo entre las dos potencias mayores del mundo moderno, no hay que suponer de manera automática que este acercamiento teórico, si se consuma, será inequívocamente «beneficioso» para el bienestar humano. El significado y las consecuencias de tal acercamiento dependerán de sus bases, de su utilización y de las necesidades y valores a los que sirva. Más adelante volveré a referirme a esta cuestión. Sin duda, el movimiento de los marxistas soviéticos hacia una mayor valoración de la sociología académica es compatible con la premisa fundamental de Marx y Engels, según la cual su propia teoría, y la cultura de la clase obrera en general, debe asimilar lo mejor del pensamiento burgués. Pero, por supuesto, el actual interés de los marxistas soviéticos por la sociología académica no puede ser explicado como *resultante* de esa premisa, precisamente por tratarse de una actitud bastante nueva. No creo, además, que pueda atribuirse esta actitud ante la sociología académica a una convicción de que es necesario reelaborar la teoría marxista para corregir las dificultades intelectuales que le impiden abordar las nuevas estructuras y problemas sociales —p. ej., la aparición de

3 Véase, por ejemplo, P. L. Berger, ed., *Marxism and Sociology*, ⁂ Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1969.

una «nueva» clase media o la separación de la administración y la propiedad— planteados desde que nació el marxismo, ni al hecho de que se vea en ellos un desmentido a las previsiones y predicciones de Marx. Los marxistas conocían desde hace tiempo las dificultades de la tesis de Marx sobre la «pauperización progresiva» del proletariado o la referente a la polarización entre el capital y el trabajo, y muchos otros problemas. Por consiguiente, tales indicios «refutadores» no pueden explicar el interés actual de los marxistas soviéticos por la sociología académica, como tampoco es posible explicar la reciente orientación del parsonsismo hacia el marxismo como resultado de sus propias dificultades empíricas o de no haber hallado confirmación en los hechos. Esta tendencia expresa en cambio una crisis en el marxismo que es paralela a la del funcionalismo y deriva, en gran medida, de los conflictos y problemas suscitados en la misma sociedad soviética.

Entre las diversas expresiones contemporáneas de esta crisis del marxismo mundial se cuentan las abundantes variedades de neomarxismo. Lo indica en parte el creciente interés, entre los marxistas independientes radicados en Occidente, por las anteriores contribuciones de Georg Lukács y Antonio Gramsci; la obra marcadamente hegeliana de la escuela de Francfort, y en ella la de Herbert Marcuse —que ciertos marxistas aceptan como una contribución al desarrollo del marxismo—; la obra antihegeliana de comunistas como el filósofo francés Louis Althusser [4] —fuertemente atraídos por el «estructuralismo» de Claude Lèvi-Strauss y que, como otros marxistas que actúan en Francia (p. ej., Nicos Poulantzas [5]), están muy bien informados de los procesos que tienen lugar en la sociología académica, inclusive la obra de Parsons—; así como las *diferencias* entre Althusser y algunos otros filósofos marxistas franceses como Roger Garaudy, de tendencia más humanista.[6] Siguiendo lineamientos similares, expresa también la creciente diferenciación del marxismo la vigorosa insistencia de algunos polacos y yugoslavos en la dimensión humanista de Marx.[7] Se relaciona muy de cerca con tales intereses el persistente énfasis en la importancia del joven Marx, tan pronunciado entre los jóvenes de toda Europa occidental como en Estados Unidos. Por lo común, esto trae consigo el enfoque sobre la alienación, en la cual se ve cada vez más, no solo un fenómeno del capitalismo, sino una patología más general y que —como ha sostenido el filósofo comunista polaco Adam Schaff [8]— puede encontrarse aun en la sociedad socialista. Así, esta creciente diversificación del marxismo se manifiesta no solo en marxistas sin partido sino también entre los adherentes a diversos partidos comunistas, a veces en altos niveles dirigentes, y tanto dentro como fuera del bloque soviético de naciones. Las implicaciones de esta creciente variedad de interpretacio-

4 L. Althusser, *Pour Marx*, ⁂ París: Maspero, 1968; L. Althusser, J. Rancière y P. Manchery, *Lire Le Capital*, ⁂ París: Maspero, 1968, vol. I; L. Althusser, E. Balibar y R. Establet, *Lire Le Capital*, ⁂ París: Maspero, 1968, vol. II.

5 N. Poulantzas, *Pouvoir Politique et Classes Sociales de l'Etat Capitaliste*, ⁂ París: Maspero, 1968.

6 Por ejemplo, R. Garaudy, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, París: Bernard Grasset, 1968.

7 Véase, por ejemplo, la recopilación de E. Fromm, *Socialist Humanism*, ⁂ Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1966, así como el periódico yugoslavo *Praxis*.

8 A. Schaff, *Marksism a jednospka Pudzka*, Varsovia, 1965.

nes del marxismo han sido bien señaladas por Norman Birnbaum, quien observa:

«La cuestión es hasta qué punto puede abrirse el marxismo sin sufrir una transformación radical (...) Puede ser (...) que los sociólogos más conscientes de su deuda con la tradición marxista tengan que transformarla y trascenderla; si es así, la crisis en la sociología marxista puede señalar el comienzo del fin del marxismo».[9]

Un factor importante que subyace en esta creciente diferenciación en las interpretaciones del marxismo es la diversidad de las experiencias e intereses nacionales de los marxistas de distintas culturas. Allí donde llegaron al poder principalmente por sus propios esfuerzos revolucionarios, con poca o ninguna ayuda soviética —como es el caso de China, Cuba y Yugoslavia— esto suele servir de base para una teorización independiente y divergente del modelo soviético. Otro factor de la crisis del marxismo es el estancamiento de su propio impulso «crítico» desde que se convirtió en teoría e ideología oficial del Estado soviético y de los partidos comunistas de masas de Europa occidental. Si bien el marxismo sigue siendo una base para la crítica del mundo burgués, su capacidad para fundamentar una crítica de los aparatos estatales, sociedades y movimientos comunistas se deterioró, en particular, al ser sometido al control del aparato partidario, que con frecuencia lo utilizó, no para elaborar políticas, sino para legitimarlas. Con la toma del poder en Europa oriental y el fortalecimiento de los partidos comunistas de Europa occidental, el marxismo se encontró en una posición muy diferente de la que ocupaba cuando empezaba a tratar de afirmarse políticamente.
Procurando proteger a su propia sociedad de los resultados inciertos de las tensiones mundiales, el Estado soviético ha impedido a los movimientos socialistas de otras partes arriesgar acciones revolucionarias por el poder, temiendo que estas provoquen conflagraciones internacionales a las cuales podría verse arrastrado; ha llegado a confiar más en su propio poderío militar que en el apoyo de grupos revolucionarios externos. El Estado soviético ya no cree inevitable la guerra con Occidente. Esta tendencia a un acuerdo entre la Unión Soviética y Occidente, junto con la necesidad interna de la primera de estabilizar su sociedad, han conducido a una academización del marxismo que embota su filo crítico y revolucionario. De modo similar, los partidos comunistas de masas italiano y francés, al establecerse firmemente en sus respectivas sociedades, también se han definido cada vez más por procurar el poder a través de la vía parlamentaria; con este objetivo, tratan de aliarse con otras fuerzas de su sociedad, aplacarlas o neutralizarlas. Por eso presenciamos un diálogo continuo y creciente entre los marxistas occidentales y los teólogos, y en correspondencia con ello, una predisposición de los marxistas a criticar menos la religión y a ver en ella algo más complejo que «el opio del pueblo». Desde el punto de vista de algunos jóvenes revolucionarios de Europa occidental, el marxismo

9 N. Birnbaum, «The Crisis in Marxist Sociology», *Social Research*, vol. 35, nº 2, verano de 1968, págs. 350-80.

—sobre todo en su expresión soviética— suele aparecer como una fuerza cada vez más conservadora que, o bien está perdiendo su impulso revolucionario, o bien, según lo expresó Cohn-Bendit, está simplemente «caduca»; pero, al mismo tiempo, el marxismo-leninismo soviético tampoco proporciona a los líderes directivos y administradores de ese país el tipo concreto de tecnología instrumental que necesitan cada vez más para afirmar su conducción y ayudarlos a equilibrar su sociedad. En resumen, tanto el ala conservadora como el ala revolucionaria del movimiento comunista actual suelen evidenciar un serio descontento con el estado actual del marxismo-leninismo.

Crisis del marxismo soviético: la controversia sobre la lingüística

La incipiente crisis del marxismo soviético se manifestó claramente mucho antes del vigésimo congreso del Partido Comunista de la URSS; en realidad, se hizo visible ya durante el stalinismo. Según creo, una de las expresiones más interesantes de esta crisis fue suscitada por el mismo Stalin en 1950, bajo la apariencia de una discusión sobre ciertos problemas técnicos de la lingüística.[10] Esto adoptó la forma de una crítica de las ideas expuestas acerca de la índole del lenguaje por un lingüista soviético, N. I. Marr.

Marr había encarado el problema de ubicar el lenguaje en el esquema marxista: ¿formaba parte de la «base» económico-productiva o de la «superestructura» ideológico-social? Hallando poco en Marx que permitiera caracterizar al lenguaje como parte de la base económica, Marr optó naturalmente por la superestructura, que es en todo caso un concepto residual muy amplio. Pero Stalin rechazó de modo terminante este planteo, aduciendo que si el lenguaje formara parte de la superestructura habría cambiado, como otros elementos semejantes, al modificarse la base económica rusa con el paso del feudalismo al capitalismo y de este al socialismo. Es evidente, sin embargo, —dice Stalin— que «la lengua rusa ha seguido siendo esencialmente tal como era antes de la Revolución de Octubre». Se le preguntó: en tal caso, ¿el lenguaje integra la base económica? Según Stalin, no. Desesperados, le preguntaron entonces: ¿acaso el lenguaje es un fenómeno intermedio, ubicado a mitad de camino entre la base económica y la superestructura social? Tampoco, respondió Stalin. Con su posición, agregó de hecho una tercera categoría general a la tradicional distinción marxista entre infraestructura y superestructura, y los estudiosos soviéticos aceptaron esto. Esta tercera categoría incluye un fenómeno social, como es el lenguaje —presentado, en una interesante coincidencia con Parsons, como un «prerrequisito» del desarrollo social—, así como la matemática, la lógica simbólica y los hechos que estudia la ciencia (no sus interpretaciones). Estos, al parecer, son considerados ahora como elementos in-

10 Se hallará una colección de artículos sobre esta discusión en J. V. Murra y otros, eds., *The Soviet Linguistic Controversy*, Nueva York: King's Crown Press, 1951.

dependientes de la infraestructura económica, que no varían con sus modificaciones.[11]

Está claro que este problema no tenía tanta importancia en sus implicaciones específicas para el lenguaje como en sus consecuencias generales para el marxismo clásico como sistema teórico. Este había dicotomizado el mundo de los fenómenos sociales, afirmando que todo en él formaba parte de la infraestructura económica o de la superestructura social. Stalin admitía, de hecho, que esta dicotomía conceptual tan decisiva para el marxismo era impracticable. Su posición no podía dejar de originar presiones favorables a una revisión más general y drástica del marxismo, y no solamente de sus elementos periféricos sino de sus mismos fundamentos.

Es posible descubrir algunas razones de este vuelco teórico en el examen que Stalin llevó a cabo sobre el carácter de «clase» del lenguaje. Como marxista ortodoxo, Marr había sostenido que el lenguaje era influido por el sistema de clases sociales de la sociedad en el cual era empleado. Sin embargo, el lenguaje —respondió Stalin— no es un fenómeno de clase, sino esencialmente algo «nacional». Permítaseme subrayar que en esta cuestión, como en otras, no me interesa si las formulaciones de Stalin acerca del lenguaje eran empíricamente correctas. Me interesan, sí, las implicaciones de su posición para el marxismo como teoría general. También en este punto parecen claras dichas implicaciones. En este caso, significan un alejamiento de la tradicional insistencia marxista en la importancia de los fenómenos de clase, para pasar a destacar la autonomía del lenguaje y su carácter *nacional*, que hasta entonces ocupaba un lugar secundario en la teoría marxista clásica.

Marr creía también que el lenguaje —como otros fenómenos sociales— cambia, y a veces con brusca rapidez. Como marxista, Marr había sostenido que los fenómenos sociales, incluido el lenguaje, podían desarrollarse con repentinos saltos e impulsos revolucionarios. Sin embargo, replicó Stalin, «el marxismo no reconoce estallidos repentinos en la evolución de las lenguas, con la súbita muerte de una existente y la creación igualmente súbita de una nueva lengua». En este punto Stalin volvió a declarar que los supuestos marxistas establecidos acerca de ámbitos particulares —en este caso los referentes al carácter potencialmente repentino de los grandes cambios— son inaplicables.

Según esto, parece evidente que el marxismo clásico, una sociología esencialmente orientada hacia el cambio, revolucionaria y sensible a las crisis, no solo se estaba convirtiendo en una molestia intelectual para los *gobernantes* soviéticos, sino que, en ciertos aspectos, Stalin estaba empezando a considerarlo como *políticamente* peligroso. Lo hizo evidente cuando agregó que la teoría marxista del cambio repentino ya no es *en general* aplicable a la sociedad soviética.

«Debe decirse en general, para beneficio de los camaradas que tienen pasión por tales explosiones, que la ley de la transición de una vieja

11 Recientes exposiciones de estudiosos soviéticos sobre este problema de la infraestructura y la superestructura se encontrarán en los escritos de V. P. Tugarinov, *Voprosy filosofi*, 1958; M. Kammari, *Kommunist*, 1956; A. E. Furman. *Filosofskie Nauki*, 1965, y *Voprosy filosofi*, 1965.

cualidad a otra nueva por medio de una explosión, no solo es inaplicable a la historia de las lenguas, sino que tampoco es siempre aplicable a otros fenómenos sociales de carácter básico o superestructural. Es obligatoria para una sociedad dividida en clases hostiles, pero no lo es para una sociedad en la cual estas no existen».

Con esto aludía, por supuesto, a la Unión Soviética.
Vale decir que, mucho antes del vigésimo congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, la «controversia con Marr» ya había puesto de manifiesto que el carácter crítico y revolucionario del marxismo y su tendencia al cambio inquietaban a algunos líderes políticos soviéticos; que algunos sectores dirigentes soviéticos estaban dispuestos a prestar mayor atención a fuerzas *integradoras* de la sociedad como el lenguaje, o a centros «naturales» de organización social como la nacionalidad y la etnicidad, y de este modo dar mayor importancia al cambio gradual y no repentino. En particular, la controversia con Marr indicó que la concepción dicotómica y jerárquica de la realidad social, intrínseca al marxismo, se hallaba sometida a presiones. De tal modo la polémica con Marr reveló, por un lado, que las características más esenciales del marxismo comenzaban a ser experimentadas como inarmónicas respecto de las nuevas necesidades del Estado soviético; por el otro, reveló además algunos de los supuestos específicos a cuyo alrededor hay mayores probabilidades de que sea elaborada una teoría social diferente y más similar, mucho más afín al funcionalismo. Por consiguiente, la necesidad de una sociología orientada hacia el problema de *integrar* la sociedad se manifestaba ya en la sociedad soviética mucho antes del deshielo inspirado por el vigésimo congreso de su Partido Comunista, aunque sólo lo hizo plenamente después de la reunión de este.

El funcionalismo marcha hacia el Este

Un análisis sistemático de los diversos síntomas y fuentes de la incipiente crisis del marxismo, dentro y fuera del bloque soviético, es una tarea que excede el alcance de este estudio, un problema tan complejo y exigente como el del análisis de la crisis paralela que tiene lugar en la sociología académica. Hasta aquí he intentado explorar y esbozar sólo algunas dimensiones del problema.[12] En adelante me limitaré a un aspecto de la crisis del marxismo soviético: el surgimiento de la sociología académica en la misma Unión Soviética, limitándome a observaciones y conclusiones al respecto basadas principalmente, aunque no de manera exclusiva, en las observaciones personales que llevé a cabo en Europa oriental y en mis discusiones con sociólogos y otros estudiosos de esos países.
El marxismo fue, al menos en una medida importante, una teoría acer-

12 Han efectuado ya importantes contribuciones a la discusión de este problema estudiosos como H. Marcuse y N. Birnbaum. Véase H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Nueva York: Columbia University Press, 1958.

ca de cómo cambiar el mundo. Fue la imagen invertida del comtismo, que originó al funcionalismo, y nunca centró su atención en el problema de estabilizar la sociedad. Sin embargo, a medida que las naciones del este de Europa comienzan a alcanzar un grado elevado de industrialización, también parecen evidenciar la necesidad de una teoría enfocada en los mecanismos espontáneos que favorecen la estabilidad y el orden sociales. En verdad, esta parece ser una de las razones del surgimiento del «liebermanismo» en la Unión Soviética. El liebermanismo es una teoría de los mecanismos *espontáneos* o de tipo de mercado útiles para mantener el crecimiento y la estabilidad económicos. El liebermanismo se concentra en los mecanismos «naturales» y espontáneos de orden económico; hace falta alguna versión del funcionalismo que proporcione respaldo sociológico a su economía política. Tal vez sea interesante mencionar que presenté esta tesis sobre el creciente atractivo del funcionalismo para los sociólogos europeo-orientales en una conferencia convocada por ellos, en la cual fue discutida en mi ausencia. Un sociólogo de Europa oriental publicó acerca de dicha discusión los siguientes comentarios:

«Se consideró válida la idea de que el funcionalismo ha iniciado una marcha victoriosa hacia el Este. Algunas ponencias preparadas para la convención (...) así como algunos comentarios formulados durante la discusión pueden ser interpretados como nuevos indicios en este sentido. Una intervención de un sociólogo [designado por su nacionalidad] fue concebida en los mejores o peores términos parsonsianos, mucho más cerca de Davis y Moore que de las ideas de Tumin. Por supuesto, hubo y hay desacuerdo en cuanto a si este giro hacia el funcionalismo es auspicioso en todos sus aspectos».

Para el bloque soviético, el análisis del equilibrio efectuado por Parsons es importante porque, en la tradición comtiana, se ocupa de cómo los sistemas sociales se mantienen *espontáneamente a sí mismos* y porque se concentra en las condiciones internas que contribuyen a tal automantenimiento societal espontáneo. A este respecto, lo esencial de la importancia de Parsons consiste en su manera de formular el problema del equilibrio, procurando determinar cómo se *auto*gobierna, autoadapta, autocorrige y automantiene. Su análisis es valioso, no porque indique lo que realmente sucede, sino porque pone de manifiesto cómo podría *lograrse* que los sistemas sociales sean más automantenidos. Por mi parte, no dudo de que muchos de los detalles y de los supuestos fundamentales que Parsons expone tratando de resolver el problema del equilibrio son equivocados. No obstante, tampoco dudo de que en el análisis de este problema Parsons ha llegado mucho más allá que sus predecesores. Ha avanzado mucho en cuanto a determinar elementos a tomar en cuenta y a establecer una base más firme para continuar la labor en este campo. Todo interesado en esta materia puede y debe utilizar la obra de Parsons como punto de partida y como muela para afilar su propio pensamiento.

La persistente dedicación de Parsons a este problema es al mismo tiempo la menos útil y la más promisoria de sus contribuciones, ya que en el mundo actual ciertos sistemas propenden principalmente al

cambio, mientras que otros tienden a la estabilización. En este momento, el problema social de cómo lograr un equilibrio automantenido en su sistema social no es una preocupación fundamental del «tercer» mundo subdesarrollado. En todo caso, su problema se refiere más bien a cómo modificar, si no destruir, su viejo sistema social, y a cómo movilizar «mecanismos iniciales» que impriman al desarrollo un nuevo ritmo y una nueva dirección, para que puedan efectuar el «despegue» industrial. Aunque también aquí se plantean importantes cuestiones acerca de cómo incorporar a este proceso mecanismos automantenedores, de modo que pueda producirse un ciclo benigno de continuo desarrollo, para muchos de esos países, no obstante, el problema central consiste en cómo librarse de su viejo sistema social y fundar uno nuevo. En esta medida, el enfoque parsonsiano sobre los sistemas sociales autoequilibrantes es, desde el punto de vista de esos países, inútil. No ofrece orientación suficiente para el problema del «despegue» ni para las transformaciones revolucionarias que lo precederán.

Al mismo tiempo, sin embargo, existen otras zonas importantes del mundo (muy en especial el bloque soviético europeo oriental) donde, en el último medio siglo, los viejos sistemas sociales han sido reemplazados por otros nuevos. Allí se ha resuelto el problema inicial y se ha logrado el despegue industrial. Pero esta adquisición prepara el terreno para pasar a un interés más conservador en mantener lo ya conseguido, y con ello a un creciente interés por los tipos de sistemas autorreguladores que Parsons, como figura culminante de la tradición comtiana, tanto hizo por elaborar. Parsonsismo y funcionalismo resultan afines en aquellos a quienes —como algunas personas del bloque soviético— más preocupa el problema de *estabilizar* su sociedad. Es probable, además, que el análisis parsonsiano del equilibrio sea más compatible con las iniciativas *liberales* de esas culturas; en el contexto soviético, autorregulación supone aflojamiento de los controles masivos centralizados establecidos. Es irónico que el parsonsismo pueda encontrar ahora mayor utilidad práctica en la misma sociedad en oposición a la cual fue elaborado. Ningún hegeliano podía haber pedido más.

A medida que las naciones del bloque soviético buscan mecanismos para protegerse contra un recrudecimiento del stalinismo, sus intelectuales pasan a subrayar cada vez más el papel de la moralidad; discuten sobre «marxismo y ética» y destacan mucho la importancia de las normas morales de autorrestricción que el funcionalismo siempre ha exaltado. En mis discusiones con los sociólogos de Europa oriental, durante 1965 y 1966, se insistió repetidamente en la importancia de la ética y los valores morales. También los sociólogos soviéticos, durante mis entrevistas con ellos, destacaban la importancia de reforzar lo que denominaban «autocontrol» entre los ciudadanos soviéticos. Me dijeron:

«Existen dificultades para lograr que la gente se autocontrole. Por ejemplo, hemos efectuado estudios jurídicos sobre los Soviets. Según nuestros expertos en cuestiones jurídicas, no necesitamos nuevos derechos. El problema es conseguir que la gente utilice los derechos que les fueron concedidos hace veinte o treinta años. Lo mismo ocurre en otras esferas de la vida, en las fábricas y en otras partes. La costumbre de esperar directivas superiores surgió, en el pasado, de situaciones an-

teriores, y es difícil modificarla, pero estamos intentándolo. Procuramos ampliar la democracia en nuestro país, y con ella un mayor respeto hacia el individuo».

Como los polacos, los sociólogos soviéticos suelen insistir en la importancia de desarrollar lo que ellos llaman «vida espiritual» de sus países. Por consiguiente, lo que atrae a los europeos del Este en el funcionalismo no son solamente sus usos analíticos sino la índole misma de su moralidad intrínseca. A medida que el bloque soviético pugna por alcanzar una elevada industrialización, investiga la descentralización política y económica, procura consolidar y gozar lo ya realizado, y, lo más importante, a medida que se enfrenta con la «impaciencia» de su joven generación —cuya inquietud causa profunda preocupación— es posible que se acerque cada vez más a la teoría funcionalista, precisamente por ser una teoría conservadora, relacionada con el orden y la restricción sociales.

Sin embargo, el funcionalismo, con respecto a las condiciones políticas prevalecientes en esos países, *no* es una teoría conservadora del orden social, sino *liberal*, dado que —al menos antes de aproximarse al Estado Benefactor— ha insistido, por lo general, en la importancia de los mecanismos espontáneos y autómantenedores de control social, y no en la regulación y el control estatales. Podría agregarse, sin embargo, que el funcionalismo es una posición liberal respecto, no solo de las condiciones *políticas* del bloque soviético, sino también de las implicaciones ideológicas de ciertas orientaciones, incluso de la más reciente ciencia social allí existente. En las discusiones efectuadas en la Unión Soviética acerca del «liebermanismo» parece evidente que, de hecho, determinados sectores de la comunidad estudiosa de las ciencias sociales se han opuesto a sus potencialidades liberalizadoras, aduciendo que quizá no sea necesario recurrir a mecanismos descentralizados, espontáneos y de mercado para resolver los problemas de la planificación soviética. Específicamente, algunos parecen sostener que en la Unión Soviética es posible solucionar con éxito los problemas de la planificación centralizada, aun en el nivel macroscópico nacional, elaborando nuevos recursos mediante computadoras. Resulta así evidente que incluso tecnologías científicas supuestamente neutrales, como la aplicación de computadoras, pueden tener cierta predisposición ideológica; a veces, los intereses creados en su propia tecnología llevan a sus especialistas a apoyar la centralización política de los controles y oponerse a la descentralización. (Es previsible algo bastante similar en cuanto a la «programación del presupuesto» en la administración gubernamental norteamericana; según señala Aaron Wildavsky, «tal como se la concibe en la actualidad, la programación del presupuesto contiene una tendencia sumamente centralizadora».)[13]

13 A. Wildavsky, «The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis and Program Budgeting», *Public Administration Review*, vol. 26, nº 4, diciembre de 1966, pág. 305.

La sociología académica en el bloque soviético

Es así como la teoría social en la Unión Soviética y el bloque soviético, no menos que en Estados Unidos, va en procura de cambios significativos. Aunque no puedo detenerme a examinar en detalle el aspecto soviético de este proceso, me permitiré unas pocas generalizaciones derivadas de mis observaciones y discusiones en tres países, Polonia, Yugoslavia y la misma Unión Soviética, durante 1965 y 1966.

1. Parece indiscutible que existe en esos países un cuerpo cada vez mayor y más *autónomo* de teorías e investigaciones nítidamente sociológicas. No se trata de una resurrección o reactivación del marxismo. Tanto institucional como intelectualmente es, y pretende ser, distinta del marxismo convencional. No es un «neomarxismo». Se propone algo nuevo; es una «sociología académica». En algunos lugares, en verdad, se la caracteriza expresamente como una asimilación de la sociología «occidental». En la Unión Soviética se está arraigando muy profundamente en Moscú, Leningrado y Novosibirsk, donde se le aplican normas muy diferentes de las correspondientes al marxismo-leninismo tradicional. Se están creando nuevos institutos de investigación. Se está publicando un número creciente de traducciones de obras teóricas norteamericanas —entre ellas *Sociology Today*, de marcada tendencia funcionalista— y aunque estas suelen ser sobre todo libros puramente técnicos sobre métodos de investigación, no se limitan a ellos. Según se me dijo, especialmente los jóvenes se interesan mucho, y cada vez más, por la naciente sociología.
2. Si bien el desarrollo de la sociología en el bloque soviético es, por supuesto, muy desigual, también está produciendo una interesante labor teórica. Así lo testimonia, por ejemplo, el *Boletín Sociológico Polaco*, que —hecho notable— se publica en inglés. En particular, quizá, su captación de la teoría de la estratificación se vuelve cada vez más sutil. Lo mismo ocurre con los estudios soviéticos sobre análisis de organizaciones. Algunas investigaciones aplicadas sobre comunicaciones llevadas a cabo en Tallinn y Novosibirsk parecen ser de elevado nivel, al igual que los trabajos demográficos efectuados en Novosibirsk. Al parecer, en general, el grupo que allí trabaja está elaborando una ciencia social matemática muy apreciable.
Tengo la impresión de que algunos sociólogos soviéticos no tienen ninguna prisa por contribuir de manera sistemática a la teoría social —en cualquier nivel de complejidad— porque temen que esto tenga efectos disociadores sobre la naciente sociología soviética. Parecen temer, en resumen, que la elaboración de teorías pueda acentuar las diferencias entre los sociólogos soviéticos, y que tal división intelectual resulte particularmente perjudicial en esta etapa de evolución institucional de la sociología en ese país. Además, el desarrollo de la teoría sociológica soviética probablemente aumentaría la tensión entre la sociología y el marxismo soviéticos. Por ello muchos sociólogos de la URSS son muy cautelosos en la construcción de sus nuevas instituciones, lo cual, por supuesto, no quiere decir que todos lo sean. Esto sugiere que darán mayor amplitud a formas de investigación que —como las investigaciones «concretas» o cuantitativas, o los desarrollos metodológicos—

sean más aceptables y permitan obtener un mayor consenso entre los sociólogos mismos. En síntesis, los intereses cuantitativos y metodológicos son más compatibles con la actual etapa, aún incipiente, de institucionalización de la sociología soviética, ya que constituyen focos reforzadores de la solidaridad.

3. Tal como sugiere lo antedicho, en 1966 se produjo en las naciones de Europa oriental una creciente apertura respecto de la obra de los sociólogos norteamericanos. Sus estudiosos evidenciaron repetidamente su interés por conocer mejor la sociología norteamericana y tener acceso a los trabajos efectuados por sociólogos de esa nacionalidad, traducidos o en inglés. No se quejaban de que las autoridades políticas impidieran la entrada de esos libros, sino de que la obstaculizaba la escasez de fondos destinados a adquirirlos. Algunos jóvenes manifestaron específicamente que deseaban conocer la reciente obra sobre matemática de James Coleman y Harrison White. Sus mayores ansiaban tener más oportunidades de contacto personal con los sociólogos norteamericanos; en ese entonces rivalizaban abiertamente por asistir a la conferencia de la Asociación Sociológica Internacional, que se llevaría a cabo en Evian en 1966. Anhelaban que se ampliaran los programas de intercambio exterior entre sus estudiosos y los nuestros.

4. Los sociólogos soviéticos juzgan con mucho realismo el valor técnico de lo que han hecho hasta ahora y se manifiestan decididos a mejorarlo. Opinan que su obra todavía inédita es decididamente superior a lo publicado hace poco en Rusia, así como a gran parte de lo que se ha traducido al inglés en los últimos tiempos.

5. En correspondencia con su sensata evaluación de la sociología soviética, también parecen juzgar con creciente realismo las instituciones y la estratificación social vigentes en ese país, lo cual es un buen augurio sobre la calidad de las investigaciones futuras. Por ejemplo, un especialista soviético en estratificación social dijo:

«Nuestras concepciones sobre la estratificación social han cambiado mucho (. . .) Antes creíamos —o Stalin lo decía— que no existían entre nosotros sino dos estratos o clases: la intelectualidad y los obreros y campesinos. Ahora estamos mejor enterados. Existen varios estratos, muchos de ellos nuevos. En la década de 1930 creíamos que las diferencias entre los estratos desaparecerían pronto pero vemos que no han desaparecido. Ni desaparecerán hasta (. . .) dentro de quince años, sin duda. Estas diferencias entre ellos se refieren no solo a ingresos sino también a desigualdades en educación, cultura, prestigio. Y para eliminarlas no bastará con incrementar la educación; también serán necesarios el desarrollo tecnológico y la automatización. Hoy suele resultar difícil conseguir que alguien acepte trabajos aburridos, o permanezca en ellos. Pues bien, eliminaremos las tareas aburridas mediante cambios tecnológicos. Pero a medida que evolucione la tecnología, las tareas interesantes de hoy serán consideradas aburridas. Tampoco la actual movilidad social es lo que preveíamos; los hijos de obreros tienen mayor probabilidad de serlo a su vez».

6. La sociología soviética ha insistido mucho en lo que caracteriza como investigación «concreta». Lo «concreto» es el concepto programático

fundamental a cuyo alrededor tiene lugar, en gran parte, la actual evolución de la sociología soviética, y sin una comprensión del cual es imposible evaluarla adecuadamente. Baste decir aquí que el término «concreto» no parece limitarse a recomendar investigaciones empíricas sobre problemas prácticos. El concepto de una sociología concreta no solo afirma de manera positiva un nuevo programa de labor empírica; también implica un tácito juicio crítico sobre las antiguas formas de análisis teórico. Parece representar una creciente inclinación a rechazar no solo toda labor teórica que no posea fundamento empírico sino, en verdad, todo enfoque autosuficiente y autoconfirmatorio de la teoría social. También parece expresar reservas acerca de una labor más especultiva, orientada hacia el futuro, requiriendo una mayor concentración en las condiciones contemporáneas. De tal modo, el concepto de sociología concreta es, al mismo tiempo, la punta de lanza propagandística de un nuevo programa de investigación y una crítica implícita y sucinta de un viejo estilo de teorización especulativa.

7. Esto es acompañado, entre los sociólogos europeos orientales, por una actitud más flexible, y, por cierto, más rigurosamente científica, hacia el marxismo y el materialismo histórico. Debo mencionar que me esforcé deliberadamente por informarme acerca de lo que piensan los sociólogos soviéticos sobre la relación entre la nueva sociología concreta y el marxismo-leninismo tradicional. Insistí en preguntarles qué ocurriría, según su opinión, si los resultados de las investigaciones invalidaran el marxismo. Las respuestas variaron: algunas fueron inteligentes, algunas valerosas, otras ingenuas, otras no. Sin embargo, la tendencia principal parece ser la siguiente: se concibe cada vez más al marxismo como una guía para la investigación, es decir, no como una metafísica evidente y suficiente por sí misma, sino como un modelo investigable. En varias ocasiones, en verdad, el marxismo fue caracterizado de manera expresa y, en mi opinión, significativa, como «modelo». Recuerdo comentarios informales de varios sociólogos soviéticos, tales como los siguientes:

«Muchos de nuestros filósofos escriben libros sobre el materialismo histórico. Creemos que no tiene por qué haber un enfoque único ni una sola manera de presentar el materialismo histórico, y que es bueno que diferentes personas escriban acerca de él (. . .) Antes que nada, hay que tener en cuenta que el materialismo histórico es una teoría y que la vida es más compleja y más amplia que cualquier teoría. Toda teoría tiene limitaciones. En segundo lugar, si la vida difiere de la teoría esto quizá no se deba a que la teoría sea errónea, sino a que las condiciones han impedido que se cumpla plenamente. En tal caso, hay que modificar las condiciones (. . .) el marxismo no es la Biblia. No permanece eternamente inmutable (. . .) una teoría es una teoría. La sociología concreta puede agregar algo nuevo. Es posible mejorar las viejas verdades. La investigación concreta es una profundización de la teoría, que permite verificar hasta qué punto corresponde esta a la realidad».

No obstante, todo esto no quiere decir que los sociólogos soviéticos consideren los resultados de la investigación concreta como definitorios de la esencia de la «realidad» de su país. Lo que aquellos conciben como «real» sigue estando en gran medida moldeado por sus teorías sociales y

sus supuestos acerca de ámbitos particulares más generales; por el marxismo, en suma. En esto, sin embargo, no parecen diferir mucho de los sociólogos occidentales que adhieren a la teoría funcionalista, y cuyas concepciones de la realidad social son también influidas por las definiciones metafísicas de su propia teoría social. El factor decisivo es en qué medida se considera a esas definiciones metafísicas como susceptibles de refutación empírica; en qué medida se las ve como un «modelo» de la realidad o como indiscutiblemente reales, cualesquiera que sean sus implicaciones investigables. En estos aspectos, los sociólogos soviéticos parecen coincidir con sus colegas occidentales.

8. El surgimiento en Europa occidental de una especialización sociológica específica no debe ser interpretado como una reformación de ideas «antisocialistas» o «antipartidistas» por parte de la vieja intelectualidad universitaria. En primer término, la verdadera vitalidad de la sociología europea occidental suele encontrarse entre los jóvenes. En segundo término —y esto es más importante—, hoy la nueva sociología es con frecuencia encabezada por hombres que ocupan puestos de confianza dentro de los partidos comunistas de sus países, y que son indiscutiblemente leales a ellos. En verdad, hasta donde pude apreciar, son miembros del Partido Comunista los autores de algunos de los mejores trabajos sociológicos, algunos de los estudios de sociología teóricamente más complejos y empíricamente más rigurosos, aun juzgados según pautas norteamericanas.

Sería absurdo presuponer que los dirigentes del Partido Comunista no han advertido el nacimiento de la sociología soviética y sus vastas significaciones. Es mucho más realista dar por sentado que tales procesos tienen lugar patrocinados *provisionalmente* por altos dirigentes partidarios, que en el transcurso de dicho proceso procuran establecer nuevas opciones, no elaboradas aún, acerca de cursos de acción, entreabren nuevas puertas y amplían su campo de maniobra político.

Hay que agregar que esta puerta podría volver a cerrarse. El futuro de la sociología europea oriental depende de manera directa —aunque no absoluta— de que persistan las tendencias liberalizadoras en la Unión Soviética, en especial las que se manifiestan —aunque con poderosas resistencias— desde el vigésimo congreso del Partido Comunista de la URSS; depende también de que se mantengan ciertos niveles de autonomía nacional y libertad política en los países del bloque soviético.

Bases sociales de la sociología académica en la Unión Soviética

¿Qué factores societales contribuyeron a este reciente brote o resurrección de una sociología académica en la Unión Soviética? Vale la pena examinarlo, dado que con ello podemos aprender algo más acerca de las condiciones que en cualquier parte —inclusive Estados Unidos— favorecen una sociología académica. Además, puesto que una respuesta a este interrogante debe relacionarse en alguna medida con la índole del mandato societal dentro del cual opera la sociología soviética, puede ayu-

Puesto que fue un acto de liberalización política lo que evidentemente amplió el marco dentro del cual pudo surgir la sociología soviética, sería muy sorprendente que los intereses creados de los sociólogos soviéticos y los de su público no moldearan, en cierta medida, sus concepciones acerca de su misión societal. Los sociólogos soviéticos no se atribuyen la tarea de restaurar el stalinismo, por decir lo menos. En tal caso, ¿cómo enfocan su función y la de la sociología?

El mandato de la sociología soviética: la integración societal

Procurando discutir conmigo estos temas, los sociólogos soviéticos se refirieron con frecuencia a «desproporciones» y «desequilibrios» en su sociedad, y a la necesidad de corregirlos. Mucho más que su interés por la sociología industrial y la psicología social, esto es lo que ofrece el mejor indicio de que los sociólogos soviéticos han profundizado su concepción de su mandato societal. En el lenguaje de las «desproporciones» y «desequilibrios» trataban de comunicar sus objetivos, resumidos, en definitiva, en el problema de *integrar* la sociedad:

«A medida que nuestro país se desarrolla y adquiere mayor complejidad, se hace necesario comprender el equilibrio de las relaciones. La sociología es el instrumento que *conecta* la economía con la vida social y con la vida espiritual. Ayuda a *integrar* diferentes sectores de la sociedad, no porque nuestra sociedad no esté integrada, sino para contribuir a restablecer las proporciones y los mecanismos de las *inter*relaciones. Es necesario comprender y explicar las *vinculaciones* de la vida social».

En forma totalmente independiente, hasta donde pude comprobar, algunos sociólogos yugoslavos conciben su tarea de manera análoga. En síntesis, la retórica en cuyos términos se legitima la misión societal de la sociología soviética es casi idéntica a la que empleó Saint-Simon para legitimar su nueva ciencia de la sociedad. Es la retórica de la integración y la «organización».

Como ejemplo del tipo de problemas que los sociólogos soviéticos caracterizan como vinculados con un «desequilibrio» de las «proporciones», estos se refirieron a las investigaciones de sus expertos en demografía, quienes anunciaban la inminencia de una «explosión» demográfica cuando un gran número de jóvenes concluyeran la escuela secundaria y hubiera que asignarles ocupación. Se insistía en que los jóvenes abrigaban expectativas irrealmente ambiciosas en cuanto a ocupaciones, lo cual sugiere que la educación que se les imparte es excesiva en relación con el mercado de mano de obra. Como dijo un colega soviético, «no todos los jóvenes pueden ser cosmonautas». En general, interesan mucho a los sociólogos soviéticos los problemas que plantea la «adaptación» de los jóvenes a la sociedad que se ha construido.

Así, el problema de las «proporciones» lo es de afinamiento, de ajustar

darnos a formular una conjetura más realista acerca de su futura evolución.

Comenzando por lo que es obvio para la mayoría de quienes hayan observado los recientes sucesos soviéticos, es indudable que el vigésimo congreso del Partido Comunista de la URSS, llevado a cabo en 1956, fue el primer paso en el proceso que condujo al nacimiento de la sociología soviética, así como de la yugoslava y la polaca. El ataque al stalinismo inició lo que fue denominado «deshielo». Este es aún precario, y los intelectuales de Europa oriental suelen advertirlo tanto como nosotros. No obstante, a pesar de las implicaciones profundamente antiliberales de la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968 y las ráfagas heladas que trajo consigo, lo cierto es que los soviets se hallan todavía lejos de volver a la rigidez stalinista. Aunque fangoso y lento, el deshielo subsiste, si comparamos la actual situación con la época de Stalin. El deshielo tuvo al menos dos consecuencias. En primer lugar, aflojó los controles políticos sobre la vida cultural, y, en general, proporcionó más autonomía a los diversos sectores culturales y a las intelectualidades técnicas a cargo de ellos. Estableció un mayor grado de seguridad para la innovación cultural e intelectual. No hay duda de que el resurgimiento de una sociología académica en toda Europa oriental se relaciona con esta tendencia liberalizadora de la vida soviética. En segundo lugar, la condena oficial del stalinismo originó también un período de generalizada desilusión y de creciente escepticismo acerca de las versiones oficiales sobre la vida en la Unión Soviética y otros países. El ataque al stalinismo significó un descrédito *autorizado* de la autoridad soviética. Surgió una «crisis de confianza» con respecto a las declaraciones y a los medios de comunicación oficiales, con el consiguiente aumento del interés público por las descripciones de la vida que no resultaban sospechosas por su vinculación con fuentes gubernamentales.

Sin embargo, no se trató simplemente de que el «hombre de la calle» soviético quisiera saber lo que sucedía realmente en el mundo y pudiera ahora expresar este interés con mayor libertad; también los administradores de la URSS experimentaban una necesidad similar, y sus nuevos dirigentes políticos debían satisfacer esta necesidad para estabilizar su liderazgo. Tenían que superar el debilitamiento de las relaciones entre la dirección y las masas que se había producido durante la época de Stalin, y para ello necesitaban saber qué pensaba el pueblo. En este período también aparecieron en la Unión Soviética las encuestas de opinión pública, que reflejaban el hecho de que al nuevo grupo dirigente le resultaba imposible actuar dentro del anterior mito oficial de la unanimidad de opinión y, a la vez, simbolizaban y evidenciaban su mayor receptividad con respecto a diversas preferencias y deseos del público soviético.[14] El reciente interés soviético por la sociología deriva, en parte, del interés por una descripción más confiable y realista del mundo. La sociología soviética actúa como una especie de «periodismo» académico en cuyas informaciones se puede tener relativa confianza; los líderes y administradores soviéticos no son los menos interesados en recibirlas.

14 Véase P. Hollander, «The Dilemmas of Soviet Sociology», en A. Simirenko, *Soviet Sociology*, Chicago: Quadrangle Books, 1966.

tarugos cuadrados en agujeros redondos, quizá modificándolos un poco para que encajen; es decir, de equilibrar aproximadamente la producción con el mercado. Esta concepción esencialmente tecnológica de la misión de la sociología en la sociedad contiene el supuesto tácito de que se *dan por sentadas* las tareas a cumplir, los roles sociales básicos para los cuales debe ser preparada la gente y las instituciones básicas en que deben operar. Por esta razón, ha aumentado el interés por la sociología industrial, en especial por las posibilidades que esta puede ofrecer en la búsqueda de motivaciones *extrasalariales* e incentivos *no pecuniarios*. (Como me explicaba un colega soviético: «Los hombres trabajan por diferentes razones, ya sea por sentido de responsabilidad o simplemente por salarios. Se insiste mucho en la importancia de estos, mientras siguen sin desarrollarse otros valores».) Pero la sociología industrial soviética aborda solamente un caso especial dentro de una tarea más vasta; la tarea —como alguien dijo— de «ajustar las expectativas a la realidad». Esta formulación evidencia, mejor que ninguna otra cosa, que la sociología soviética —al igual que el funcionalismo occidental— da por sentadas ciertas partes de su mundo social y se atribuye la misión de hacer que esas partes funcionen al unísono y con más armonía. El problema consiste en lograr que los hombres se adapten a instituciones sociales que en gran medida se dan por sentadas, y las acepten. Concebir la integración como un problema de «proporciones» es concebirla en términos de un modelo según el cual los sistemas poseen «requisitos» y «partes» que permanecen esencialmente estables, aunque sus vínculos mutuos puedan ser reforzados o modificados.

La nueva sociología soviética —como la tradición sociológica occidental desde Comte hasta Parsons— está comprometida con sus propias instituciones económicas establecidas y con los rudimentos básicos de su sistema de estratificación. Define su tarea, en esencia, como la de lograr que estas funcionen con eficacia y que el resto de la sociedad se adapte sin dificultades a los límites que ellas establecen. El supuesto básico de los sociólogos soviéticos, como el de la mayoría de los funcionalistas norteamericanos, es que los principales problemas de su economía están resueltos, y en particular que ahora pueden darla por sentada y partir de ese punto:

«Nuestra primera necesidad fue establecer las condiciones objetivas de una buena vida grupal, su basamento. Lo hemos conseguido. Ahora se nos presenta el problema de desarrollar las relaciones sociales, la vida espiritual, la cultura (...) Hasta ahora pensamos —y tuvimos que hacerlo— sobre todo en cuestiones económicas, pero ya podemos abordar problemas sociales y espirituales».

De tal modo, el surgimiento en la Unión Soviética de una sociología académica «de tipo occidental» tiene como premisa el desarrollo de la economía y su base industrial. Si la liberalización política en la URSS proporcionó la oportunidad para que naciera una sociología soviética, fue la maduración de su industrialización —y la expansión de estratos técnicos y administrativos cuyas carreras dependen de su eficacia técnica— lo que a menudo suministró los motivos para aprovechar esa oportunidad. La industrialización es la premisa esencial de la sociología

soviética. Los principales problemas a los que se dedicará la sociología en la URSS son los que plantea el integrar y administrar la forma soviética de industrialización.

Un modelo de las fuentes estructurales de la institucionalización de la sociología académica

Desde el punto de vista del interés por el análisis sociológico de la sociología misma, puede considerarse el desarrollo en la Unión Soviética de una sociología académica como uno entre muchos casos que evidencian el éxito de su institucionalización. De tal modo, el caso soviético amplía la «muestra» de tales casos, y junto con los demás —tanto los éxitos como los fracasos— brinda una base para perfeccionar nuestro enfoque de las condiciones sociales en que se institucionaliza una sociología académica. Aun admitiendo que el caso soviético presenta importantes diferencias históricas y nacionales con respecto a otros, podemos utilizarlo, no obstante, para proponer un modelo provisional que esboce en qué condiciones sociales llega a institucionalizarse, en general, una sociología académica. Su desarrollo en la Unión Soviética pone de relieve que no se relaciona de manera forzosa con una forma específicamente capitalista de industrialización, y sugiere que puede presentarse en *cualquier* tipo de sociedad industrial, en determinada etapa de su evolución.

Una sociología académica se institucionaliza:

1. Cuando la industrialización ha llegado por lo menos al punto de «despegue» y se automantiene.
2. Cuando, en consecuencia, resulta más fácil a los teóricos sociales y otros definir y conceptualizar los problemas de su sociedad como no económicos o puramente «sociales», vale decir, diferenciarlos de los problemas económicos.
3. Cuando la nueva tecnología, gracias a su productividad, puede suministrar gratificaciones masivas obteniendo así la lealtad de grandes grupos.
4. Cuando ha sido eliminada, por consiguiente, la amenaza de la «restauración». Así, las instituciones principales y élites nacionales, que impulsan y controlan la industrialización, son ampliamente aceptadas por los integrantes de la sociedad. Los restantes problemas en discusión no son relacionados con la estrategia de la industrialización y de las clases sociales que la controlan, sino esencialmente con una cuestión táctica. (Por ejemplo, ahora, en la Unión Soviética, se experimenta con la administración descentralizada, y aunque esto es importante, no supone, por cierto, la idea de un retorno a la propiedad privada ni a la herencia de fábricas.) En estas condiciones, no se define a las controversias políticas residuales como implicando, en cuanto a los intereses y problemas básicos, diferencias tan marcadas que impulsen a los hombres a no aceptar la derrota política sin recurrir a la violencia y la guerra civil.

5. Cuando, a consecuencia de todo esto, pueden ser permitidas y ampliadas formas de liberalización política, ya que las diferencias entre facciones rivales son ahora menos críticas, y los sectores políticos dominantes pueden aceptar pacíficamente el ser desalojados de sus cargos, convencidos de que sus sucesores no modificarán la sociedad en aspectos que transgredan sus valores y definiciones fundamentales.
6. Con el avance de la industrialización, aumentan en número las élites técnicas y administrativas, así como la especialización y profesionalización de un cuerpo administrativo cuya autoridad reposa en la idoneidad que se les atribuye, basada en habilidades técnicas, información exacta y métodos científicos. Sus carreras pasan a depender cada vez más de su eficacia demostrable o de los «resultados» que producen, mientras disminuye la importancia de otros factores, en especial cuando la amenaza de «restauración» o contrarrevolución es aplastada o cesa. De manera creciente, las élites técnico-administrativas anhelan disponer de ámbitos más vastos de discrecionalidad, y presionan para lograrlos, pues tienen un interés creado en aumentar la «autonomía sectorial».
7. En parte por esto, se desarrolla y permite una mayor autonomía entre los diversos sectores de la sociedad. Cada uno de ellos, en efecto, es ahora menos presionado para que testimonie sus lealtades políticas, y dispone de mayor libertad para actuar en función de sus propias normas especializadas y diferentes criterios técnicos; en otras palabras, puede actuar de manera más «autónoma».
8. Cuando, en consecuencia, aumenta el problema de coordinar diferentes sectores sociales, pero se lo enfoca de manera específica, es decir, como una tarea de la autoridad pública, pero que no es principalmente política, sino técnica. Dicho de otro modo, no se define a las dificultades de coordinación —los «desequilibrios»— como debidas a deslealtad, o a resistencia y acendrada hostilidad, hacia las instituciones fundamentales de la sociedad y las élites nacionales. Se tiende menos a definir los problemas públicos como expresión de un deliberado intento de derrocar o subvertir las instituciones fundamentales.
9. Así, la institucionalización de la sociología académica es, en esencia, una parte o un caso especial en el desarrollo general de la autonomía sectorial. Es una respuesta tanto simbólica como instrumental frente al creciente problema de integrar sectores sociales que se hacen cada vez más autónomos y diferenciados.

Es «instrumental» en cuanto contribuye de maneras prácticas y «aplicadas» a la eficiente integración de diversos sectores y niveles sociales. Es «simbólica» en cuanto procura formular un «trazado» de la sociedad que ubica las diferentes partes sociales, conectándolas simbólicamente y representándolas como parte de una totalidad social más vasta.
Simbólica o instrumentalmente significativa, una sociología académica se institucionaliza cuando se define la integración, la coordinación de sectores, de una sociedad industrial como responsabilidad de las autoridades públicas, y no como un problema de vigilancia y movilización política, sino como tarea técnica. En última instancia, se atribuye a la autoridad pública la función de contribuir a la autocoordinación y el «autocontrol» de diversos sectores, pero no la de sustituirlos.
Esto es compatible, a su vez, con un enfoque según el cual los diversos

sectores son básicamente leales y funcionalmente diferenciados, no «subversivos» y jerárquicamente estratificados. En consecuencia, la autoridad pública tiende menos a vigilar de cerca cada sector en sus relaciones con los demás. Esta propensión corresponde a una concepción de la sociedad como un «sistema», en la cual se subraya la interdependencia de sus partes en virtud de sus funciones especializadas, y en la que se espera que esa mutua dependencia —y no solo el control imperativo externo— promueva la integración social. En estas condiciones, la integración social pasa a ser definida como un problema de «equilibrio», como la mutua adaptación recíproca de las partes, no como la imposición del control centralizado de una parte sobre todas las demás. Entonces la integración aparece como derivada de un equilibrio interno y «espontáneo», y no como impuesta por un control externo. Partiendo de direcciones opuestas, los sistemas soviético y norteamericano se han acercado a esta concepción común. El sistema soviético se ha aproximado a ella desde un extremo control y centralización del aparato estatal, en un proceso que entraña una atenuación de la autoridad pública. El sistema norteamericno ha evolucionado hacia ella a partir de un liberalismo relativo, con el consiguiente aumento de la autoridad pública. De tal modo, aunque uno y otro son atraídos hacia una concepción de la sociedad según la cual esta es un sistema automantenido y autocoordinado, en el sistema norteamericano lo problemático es legitimar el aumento de autoridad pública, mientras que en el soviético lo es legitimar su disminución. Por consiguiente, lo importante para los teóricos norteamericanos que actúan dentro de la tradición funcionalista es hallar una manera de incorporar el aumento de iniciativa estatal y control político a su tradicional enfoque teórico sobre el análisis sistémico. Para los teóricos soviéticos, en cambio, lo importante es hallar o elaborar una teoría social que subraye una concepción no jerarquizada de la interdependencia sistémica, reduciendo, al mismo tiempo, el conflicto con la adhesión soviética al marxismo y sus supuestos esencialmente jerárquicos acerca de ámbitos particulares.

Paradójicamente, pues, una concepción académica de la sociología surgiría allí donde, pese a cuanto se diga acerca de la importancia de los valores morales, los hombres parecen haber reconocido —al menos tácitamente— la prioridad del proceso económico y comprometido su lealtad con una forma específica de industrialización. Entonces puede permitirse que una sociología se proclame objetiva, libre de valores e independiente de la lucha política. La sociedad ya no está empeñada en un agudo combate en defensa de los valores que se juzga fundamentales para ella, y, por consiguiente, sus élites confían en contar con el apoyo de sus expertos en ciencias sociales, al menos en cuanto a los problemas básicos. En otras palabras, una sociología que presente una imagen no partidista de sí misma puede ser institucionalizada cuando las élites de una sociedad confían en que, en realidad, sus expertos en ciencias sociales *no* son neutrales.

No pretendo sugerir, sin embargo, que los sociólogos soviéticos ya no necesiten demostrar su «lealtad» hacia la ideología soviética. Creo que aún persiste esa necesidad, como lo prueba, por ejemplo, el uso permanente y ritualista de citas tomadas de la literatura marxista clásica, así como los artículos y libros compulsivamente críticos contra la socio-

logía norteamericana que los sociólogos soviéticos siguen publicando en abundancia. No obstante, dicha necesidad parece disminuir, al tiempo que se insiste más en actuar según las normas especiales que distinguen a la sociología misma. Aunque no oí que los sociólogos soviéticos afirmaran que su sociología era «libre de valores», sí señalaron vigorosamente la importancia de mantener la «objetividad» en las ciencias sociales. En un espíritu similar, se quejaron también de algunos historiadores de su país que habían reescrito la historia realzando las contribuciones de algunos dirigentes políticos; esas obras, sostenían, solo sirven para que la gente desconfíe de los escritos históricos en general, cuya credibilidad pública queda debilitada.

A medida que en Europa oriental se establecen condiciones generalmente favorables a un estilo «objetivo» de sociología académica, se crea un marco muy general para recibir de modo más favorable al funcionalismo y dialogar con él. Esto, sin embargo, no podrá desarrollarse plenamente sin cambios fundamentales en las concepciones soviéticas acerca de su futuro, en especial en sus actitudes hacia el advenimiento de un comunismo total. Por un razonamiento análogo, el aumento del interés soviético, por el funcionalismo implicaría que esas actitudes orientadas hacia el futuro [15] habrían experimentado ya un gran retroceso. Decir que el atractivo del funcionalismo va en aumento y aumentará aún más en Europa oriental equivale a decir que declinarán las expectativas milenaristas del marxismo soviético; equivale a afirmar que la sociedad soviética está atenuando su impulso hacia un futuro radicalmente diferente o «comunista»; equivale a sostener que disminuye la vitalidad de la aspiración a un futuro «comunista» básicamente diferente del presente «socialista» y superior a él. Implica que los hombres soviéticos viven en un presente que esperan mejorar sustancialmente, pero sin que sufra cambios estructurales básicos.

De acuerdo con esto, hay que observar en la obra de los sociólogos soviéticos un índice que es fundamental, ya que puede revelar su directa transición a un modelo funcionalista: si continúan utilizando o descartan una teoría del «retraso cultural» para explicar las deficiencias de la sociedad soviética. Era característico que los especialistas soviéticos en ciencias sociales de generaciones anteriores explicaran las deficiencias de su sociedad en términos de una teoría del retraso cultural. Vale decir, atribuían las fallas a los restos aún subsistentes de una sociedad burguesa. Por esta razón, me pareció particularmente significativo que, digan lo que digan en público, casi ninguno de los sociólogos soviéticos con quienes hablé en privado recurrieron a esa explicación. Al referirme, como lo hice antes, al creciente «realismo» de los sociólogos soviéticos, quise decir lo mismo de otra manera.

Según parece probable, cualquier declinación en la perspectiva orientada hacia el futuro de los sociólogos soviéticos se manifestará en los estudios cuantitativos microscópicos sobre organizaciones y establecimientos específicos, antes y más plenamente que en los estudios macroscópicos sobre las instituciones básicas de su sociedad, su sistema de estratificación, su ciencia y su tecnología, o sus estructuras de parentesco

15 Un examen de su importancia se encontrará en G. Fischer, *Science and Ideology in Soviet Society*, Nueva York: Atherton Press, 1967.

y de comunidad. Quizá pueda establecerse la misma distinción con respecto a la sociología norteamericana, ya que también ella se ve en cierta medida obligada, por la índole misma de los métodos de investigación que utiliza, a dedicarse a estudios más microscópicos. Sería asimismo previsible que la tendencia a investigaciones menos orientadas hacia el futuro se presente según divisiones generacionales, puesto que los jóvenes se orientarán menos hacia el futuro, mientras que la generación anterior seguirá dando mayor importancia a trabajos macroscópicos, más orientados hacia el futuro.

Sin embargo, parece probable —y previsible— que los sociólogos soviéticos continuarán, en general, orientándose más hacia el futuro que sus colegas norteamericanos. Con todo, es posible que esto, *en parte*, no sea exclusivo de la sociedad soviética ni del marxismo, sino que constituya una característica común de Europa y de la sociología europea en general. Antes de abrir juicio acerca del grado en que la sociología soviética está orientada hacia el futuro, debe tomarse la precaución de distinguir entre ella y una orientación *histórica* más general. En mi opinión, un factor decisivo es en qué medida los estudiosos soviéticos manifiestan la creencia de que su futura sociedad diferirá radicalmente de la *actual* y será a todas luces superior a ella, y, en tal caso, a qué atribuyen el origen de dicha diferencia y superioridad. Al parecer, poca duda cabe de que en la actualidad los expertos soviéticos en ciencias sociales creen que su futura sociedad será mejor que la actual. Sin embargo, creen también que ese perfeccionamiento provendrá del desarrollo de la ciencia y la tecnología, no de modificaciones en las demás instituciones fundamentales. En resumen: si bien se sigue esperando mucho del futuro, esto se basa en factores ya existentes en el presente, al cual parece atribuirse mayor continuidad con el futuro que antes. Pero al mismo tiempo, hay también indicios de que en los desarrollos tecnológicos se ve cada vez más, no solo una fuente de progreso, sino también, hasta cierto punto, de problemas. El creciente interés de los sociólogos soviéticos y europeos orientales por las convicciones morales y la ética,[16] así como por el carácter y los valores individuales, parecería indicar una disminución de su confianza en la ciencia y la tecnología o de la creencia de que su futuro desarrollo baste para resolver los problemas de su sociedad. En otras palabras, es probable que el cambio en los intereses intelectuales que manifiesta este nuevo énfasis en la moralidad indique cierto debilitamiento de la orientación hacia el futuro. Cuando las condiciones sociales ya esbozadas se establezcan de manera más plena, las sociologías de Occidente y Oriente manifestarán una creciente convergencia y un interés común por mantener el orden interno, por eliminar las fricciones «residuales» de sus sociedades y por equilibrar y afinar las relaciones entre sus diferentes sectores. Adheridas ambas al mantenimiento y el desarrollo de sus propias formas de industrialización, y dando estos objetivos por sentados, tanto la sociología oriental como la occidental destacarán la importancia de la objetividad. En sus más amplias implicaciones societales, esto significa que adoptarán una concepción tecnológica de la administración de la sociedad, eva-

16 Entre otras expresiones destacadas de estas preocupaciones, una de las más importantes es la que se encuentra en la obra de L. Kolakowski.

luarán cómo operan sus diversos sectores con vistas, principalmente, a incrementar su *eficiencia*, reduciendo los costos y fricciones de su funcionamiento dentro del contexto de las instituciones principales que dirigen la industrialización, y adaptarán a ellos otros ordenamientos sociales. Entonces será posible elaborar una sociología preocupada por la metafísica del «sistema» y la «función», es decir, una teoría funcionalista.

El futuro reajuste de la sociología mundial

El surgimiento de una sociología académica en la Unión Soviética implica que ante el marxismo actual, no menos que ante el funcionalismo en Estados Unidos, se plantean nuevos problemas y dificultades de grandes proporciones. El desarrollo de la sociología académica en Europa oriental es por sí solo un síntoma, no solamente de que estos nuevos problemas han surgido, sino también de que ya han sido admitidos, al menos en parte, por los dirigentes del Partido Comunista, quienes advierten la necesidad de nuevas herramientas intelectuales. Sin duda saben y anticipan que una sociología «concreta» o académica evolucionada tendrá que interactuar con el «materialismo histórico» o marxismo-leninismo; y, a decir verdad, ninguno de los estudiosos con quienes hablé en Europa oriental esperaba que tal interacción solo provocara efectos unilaterales. Según toda probabilidad, el continuo crecimiento de una sociología académica en Europa oriental significa que también el marxismo evolucionará y se modificará en forma sustancial.

En la sociología mundial se anuncia un importante proceso intelectual, que se acelerará en la medida en que aumente la comunicación entre el marxismo y la sociología académica y estos inicien el diálogo. En la división histórica más importante de la sociología mundial —la que separa a los herederos de Comte de los herederos de Marx— parece iniciarse un reajuste, que se expresa en su mutua relación y en su propia organización interna. Esta interacción y este reajuste no significan necesariamente que ambos llegarán a la misma meta o convergerán en un modelo único, pero parece probable que en algunos aspectos se acerquen uno a otro más que nunca. La rapidez con que esto puede ocurrir es un interrogante aún más difícil de responder; sería fácil confundir la visibilidad del proceso con su velocidad. Debe recordarse, por ejemplo, que la Asociación Sociológica Soviética fue fundada recién en 1958, y que la primera reunión de sociólogos soviéticos de todo el país no tuvo lugar hasta 1966. Es probable, por consiguiente, que este proceso exija por lo menos una generación más para llegar a un nuevo equilibrio.

He sugerido ya en este capítulo que cualquier cambio social que contribuya a la cooperación pacífica entre Estados Unidos y la Unión Soviética debe ser aprobado por todos los hombres de buena voluntad. Sin embargo, para un juicio más amplio sobre la creciente convergencia de sus ciencias sociales hay que tomar también seriamente en cuenta sobre qué *base* puede tener lugar esta convergencia. A fin de cuentas, existe siempre la posibilidad de una unidad a lo Metternich. Los términos de un acuerdo, o *en qué* concuerdan las partes, es un importante

problema, merecedor de un examen especial. Por ejemplo, si la sociología estadounidense y la soviética evolucionan hacia puntos de vista metodológicamente empiristas, tales como la cibernética, el análisis de sistemas o la investigación operativa —un proceso en modo alguno imposible—, ello presagiará una cultura dominada por técnicos sin espíritu, seres útiles y utilizables, y en la cual se habrá eliminado toda forma de humanismo sociológico. Es preferible a esto el funcionalismo, aunque sea «estático»; es preferible el marxismo, aunque sea «vulgar». La índole del reajuste que tiene y tendrá lugar entre marxismo y funcionalismo dependerá, en medida importante, de cómo evolucione uno y otro internamente, así como de los tipos de influencia que cada uno ejerza sobre el otro. Esto, a su vez, significa que dependerá, en parte, del sentido en que se desarrolle la sociología «concreta» o académica en la Unión Soviética, y muy especialmente, de cómo resuelva algunas de sus principales tensiones internas. El conflicto central de la sociología académica soviética se plantea entre, por un lado, quienes la conciben y apoyan sobre todo como herramienta instrumental, por su utilidad como recurso tecnológico en la administración y la dirección; y, por el otro, aquellos en cuyos impulsos liberales se arraiga ideológicamente la sociología académica, y que desean verla desarrollarse por creer que contribuirá a establecer una cultura más humanista. Esta tensión no es en modo alguno peculiar de la sociología académica en la Unión Soviética, ya que se presenta en toda Europa, oriental y occidental, así como en Estados Unidos.

Si bien la actual sociología académica manifiesta muchas tensiones internas, no creo que la principal sea entre quienes son partidarios del empirismo metodológico y quienes lo son de una investigación de orientación teórica, ni entre la investigación y la teoría, ni siquiera entre defensores de la investigación «aplicada» y de la investigación «pura». Robert Merton y Henry Riecken han sugerido con razón que la investigación empírica de la nueva sociología soviética ha presentado una marcada tendencia a relacionarse con una especie de «realismo práctico», interesándose poco por elaborar las implicaciones teóricas de lo observado.[17] No creo, sin embargo, que aquellos sociólogos soviéticos que impugnan ese «realismo práctico» vean la alternativa simplemente como una sociología «pura» con marcada definición teórica. Su visión de la nueva sociología es más amplia, ya que son sensibles a sus implicaciones ideológicas y valorativas; sobre todo, suelen considerarla parte de una liberalización más general de la vida soviética. Si de ellos puede decirse que los atrae algún tipo de sociología «crítica», los realistas prácticos, a su vez, apoyan en esencia una sociología «administrativa». En otras palabras, los últimos no están simplemente empeñados en una forma de investigación, sino que son agentes del *control social*, mientras que los primeros no se interesan meramente por construir una sociología pura, sino una sociedad más humana.

El significado de un acercamiento entre la sociología soviética y la norteamericana —o entre la sociología académica y el marxismo— depen-

17 Véase R. K. Merton y H. Riecken, «Notes on Sociology in the USSR», *Current Problems in Social-Behavioral Research*, Symposia Studies nº 10, Washington: National Institute of Social and Behavioral Science, noviembre de 1962.

derá mucho de la medida en que una y otra adhieran a una sociología administrativa. Esta es esencialmente un instrumento destinado a mejorar el funcionamiento del *statu quo*. Si respalda nuevos programas y métodos, lo hace dentro de un marco que tiene como objetivo proteger y reforzar las principales instituciones existentes en su sociedad, más que examinarlas como fuentes de los problemas de esta. Una sociología administrativa enfoca el mundo desde el punto de vista de los valores y necesidades de las élites administrativas de la sociedad y es moldeada por las iniciativas, perspectivas y límites de esas élites. Una sociología administrativa promueve una tolerancia comprensiva con respecto al *statu quo*. Admite sus problemas, pero considera posible superarlos dentro del marco de las instituciones fundamentales y sin efectuar cambios básicos. Asimismo, las soluciones que busca, aprecia y evalúa se limitan a las que son compatibles con los lineamientos fundamentales del *statu quo* y sus principales instituciones. La función social decisiva de una sociología administrativa es hallar maneras menos costosas y más eficaces de satisfacer las exigencias específicas del *statu quo* institucional.

Una sociología administrativa tiende, por lo común, a adoptar una concepción mecánica y tecnocrática de las soluciones alternativas para los problemas del *statu quo*. Habitualmente, no advierte que una política es aceptada, no porque sea la más útil para la sociedad en su conjunto, sino porque quienes la proponen son los más poderosos, y la alternativa que apoyan, la más útil para *ellos*. En resumen, una sociología administrativa no comprende la índole de la competencia y de la lucha entre soluciones alternativas. No advierte el carácter *político* del proceso mediante el cual una de las alternativas vence a las otras, y en sus análisis explicativos omite sistemáticamente la dimensión del poder. La sociología administrativa no piensa en términos políticos, sino burocráticos. En la práctica, se limita a buscar maneras menos costosas y más efectivas de satisfacer las exigencias básicas del *statu quo*, fuera del proceso político.

Institutos y marcos universitarios para la sociología

La relación entre tal sociología administrativa y una sociología «crítica», el equilibrio de poder entre ellas, es una función de diversas influencias. Una de ellas es el medio institucional inmediato en el cual una sociología se desarrolla y actúa en la vida cotidiana. En líneas generales, son dos los medios específicos locales que moldean la sociología: la «universidad» y el «instituto». Esta diferenciación estructural no es exclusiva de la sociología soviética o europea oriental, y se la puede encontrar en toda Europa y en Estados Unidos.

En Estados Unidos, los institutos sociológicos y de ciencias sociales tienden a ser organizaciones un tanto «empresariales», que impulsan activamente proyectos de investigación. Actúan como intermediarios o mediadores entre diversos clientes interesados en varias formas de sociología aplicada, por una parte, y, por la otra, el claustro universitario preparado para proporcionar tales servicios e interesado en hacerlo. Los

institutos de Europa oriental, aunque no carentes de inclinaciones empresariales ni mucho menos, están vinculados de una manera más directa al aparato estatal, de cuyo respaldo financiero dependen en mayor grado. Así, los institutos de Europa oriental suelen ser controlados más de cerca por el Partido Comunista que los claustros sociológicos ubicados principalmente en universidades. En verdad, en las perspectivas intelectuales de los sociólogos que actúan en uno y otro contexto hay a menudo una palpable discrepancia, acompañada por pautas de asociación diferencial y hasta por incipientes tensiones entre ellas. Al parecer, poca duda cabe de que, en todo el mundo, el contexto del instituto ofrece un medio más favorable que la universidad para elaborar una sociología *administrativa.* Si el instituto es la incubadora institucional de una sociología administrativa, no constituye, sin embargo, su fuente definitiva de poder y apoyo. En primero y último análisis, este poder deriva de las iniciativas políticas y masiva financiación que proporciona el Estado, de cuyo respaldo dependen, sobre todo, las perspectivas de la sociología administrativa, dentro y fuera de la Unión Soviética. Pese a que, por esa razón, una sociología administrativa en Europa oriental tendrá matices políticos menos liberales, constituye una exasperante contradicción el que, por lo general, las élites dominantes de la sociología norteamericana se inclinen por el tipo de sociología soviética que es propio de los institutos. Específicamente, son más propensas a una labor metodológicamente empirista, que toma como guía las ciencias avanzadas; labor afín a las necesidades de una sociología administrativa basada en los institutos. Paradójicamente, pues, la influencia internacional que ejercen los voceros oficiales de la sociología norteamericana suele tender a fortalecer el sector más controlado por los comunistas y menos liberal de la sociología soviética.

Cuarta parte. Epílogo: el teórico se recobra parcialmente

13. La vida de un sociólogo: hacia una sociología reflexiva

Llego aquí al final de mi obra, y soy consciente de que es posible resistirse a terminar por malas razones. Sin embargo, me queda la inquieta sensación de que falta decir algo más, aunque este intento sea limitado. Me parece haber omitido o tratado con ligereza algo que, si no es aclarado, hará que este trabajo sea no solo incompleto sino también deshonesto. Para ser explícito, creo que, habiendo dedicado tanto tiempo a exponer los supuestos de la obra de otros, debo hacer lo mismo con la mía. Presumiblemente, ahora debería poder disecarme a mí mismo; sin defenderme ni autocastigarme, debería esbozar mis principales supuestos con modestia y coherencia, quizás evaluarlos. Pero creo también que un intento semejante está condenado al fracaso. Nadie puede ser su propio crítico, y quien lo pretenda promete mucho más de lo que realmente quiere dar. Con todo, es posible obtener algún conocimiento de sí mismo, y si procuro indagar mis supuestos operativos —aunque previniendo contra la inevitable deformación y carácter incompleto de tal intento— acaso logre facilitar la tarea de mis críticos.

Teoría social y realidad personal en «la crisis de la sociología occidental»

Con esto llegamos a ciertas cuestiones difíciles, por no decir delicadas. Ya debe ser absolutamente evidente (al menos para algunos) que existe una profunda convergencia entre lo que en este volumen Gouldner ha afirmado ver en el mundo de la sociología y lo que el Gouldner anterior ya hacía en ese mismo mundo. Hay congruencia entre lo que, según Gouldner ha dicho aquí, está sucediendo en la sociología moderna —en especial su tesis acerca de la creciente convergencia entre funcionalismo y marxismo— y lo que él mismo intenta hacer desde hace más de veinte años. ¿No es «sospechoso» que justamente aquello a lo cual Gouldner ha dedicado su vida como sociólogo resulte ser también lo que, según afirma, está sucediendo objetivamente en el mundo de la sociología? ¿No es posible, por lo tanto, que su informe acerca de lo que ha visto en el mundo de la sociología sea «meramente» una proyección de sus propias ambiciones, una concreción imaginaria de sus propios deseos, una justificación de sus propios valores, y, en verdad, de su propia existencia? Admito sin vacilar que esto es muy posible. Sin embargo, no debemos detenernos aquí, sino seguir adelante y preguntar: suponiendo que esto sea cierto, ¿qué significa? ¿Significa que lo que Gouldner ha dicho acerca del mundo de la sociología y sus tenden-

cias ha sido necesariamente deformado o falseado por su propia experiencia y actividad en él?
Creo que no. Las experiencias personales, moldeadas por la sociedad, pueden conducir a los hombres a la verdad no menos que a la falsedad. No existe, por cierto, otra manera de acercarse a la verdad. Sin duda esta nace, no menos que el error, de la experiencia social. Conocer la vida del pensador no nos permite determinar si una obra nos pinta la realidad o una ilusión. Esto, en definitiva, solo puede ser establecido observando el mundo, no esa vida; la obra no puede ser juzgada sino en función de normas adecuadas para ella, y comprobando hasta qué punto soporta la crítica.
Pero si no es posible juzgar la verdad ni la falsedad de esta obra o de cualquier otra indagando sus basamentos en la vida y la época de quienes las elaboran, ¿para qué molestarse en situarla de esta manera? La respuesta es, por supuesto, que deseamos no solo evaluar la veracidad de una obra sino también *comprenderla.* O sea, que procuramos comprender por qué ha seguido una dirección y no otra, investigado un problema e ignorado otros, destacado ciertas partes de la vida social y descuidado otras, y por qué ha sido formulada de esa manera y no de otra. En todo este estudio, uno de los intentos de Gouldner, los míos, ha sido *comprender* las teorías y teóricos sociales, vale decir, comprender las obras y los hombres que cristalizan la «conciencia colectiva» de la comunidad sociológica y le proporcionan autoconciencia. Aquí la tarea es esencialmente la misma que fue emprendida en *Enter Plato.* Este es, como aquel, un estudio particular sobre los teóricos sociales; su objetivo *final* es contribuir a una teoría más general acerca de ellos que pueda aclarar cómo se generan y reciben los productos y realizaciones teóricas.
Mi concepción acerca de cómo se elabora en realidad la teoría social difiere mucho, en su visión fundamental, de la que habitualmente adoptan los metodólogos que subrayan la interacción entre teoría e investigación. En un plano más general, considero imposible comprender cómo es realmente elaborada la teoría social, o cómo se abre camino en el mundo, si se parte de una premisa que destaque unilateralmente la función de las fuerzas racionales y cognitivas y que tienda a prejuzgar lo que es en esencia una cuestión empírica, subordinándola a una moralidad metodológica.
A partir del supuesto muy primitivo de que la teoría es elaborada por la praxis de los hombres en su cabal integridad y moldeada por su vida, y trasladando esto a contextos empíricos concretos, nos vemos conducidos a una concepción muy diferente en cuanto a qué genera la teoría social y qué tratan de hacer muchos teóricos. Después de profundizar en esta concepción, estamos en mejores condiciones para comprobar hasta qué punto es realmente compleja una teoría social de la comunicación. Esta complejidad no puede ser discernida, y menos aún captada, si no vemos de qué maneras se atrincheran los teóricos en sus teorías. La mayor parte de la teorización y muchos de los cambios importantes en la teoría social aquí examinados no fueron causados por las necesidades de los teóricos de asimilar los hechos confiables laboriosamente obtenidos mediante investigaciones sociales de rigurosa programación Y, muy a menudo, tampoco los teóricos parecen muy interesados en

preparar el terreno para la investigación futura. En verdad, las cuestiones de hecho —o sea la preocupación por establecer cuáles son los hechos— parecen cumplir un papel asombrosamente reducido en buena parte de la teoría social; en todo caso, parecen mucho menos importantes para la elaboración teórica que lo que sugieren los metodólogos y lógicos de la ciencia. Quizás esto se deba, entre otras razones, a que la mayoría de tales metodologías y lógicas han sido moldeadas principalmente por la experiencia, tal vez muy diferente, de las ciencias físicas; por esta razón no pueden ser aplicadas a la conducta de los teóricos *sociales*, ni describirla.

Con frecuencia parece que la evolución de la teoría social solo puede avanzar y ser constante cuando las cuestiones de hecho son postergadas o ignoradas. En otras palabras, los teóricos sociales suelen dar por sentados determinados «hechos». Esto se debe a que, a menudo, esos «hechos» provienen de su experiencia personal, más que de la investigación; arraigados en esta realidad personal, creen firmemente en ellos. El teórico participa, ve y experimenta sucesos como la Revolución Francesa, el surgimiento del socialismo, la gran crisis de 1929 o el nuevo mundo de la publicidad y la venta. Estos «hechos» no son para él problemáticos en su facticidad; la confiabilidad de lo que ve no está en cuestión, al menos en lo que a él concierne. El problema importante no reside en determinar los hechos, sino en ordenarlos. De tal modo, la teorización social es con frecuencia la búsqueda del significado de lo personalmente real, lo que ya se supone conocido a través de la experiencia personal. Basándose en la presunta realidad de lo habitualmente experimentado, mucha labor teórica comienza con un intento de interpretar las propias experiencias. En gran parte, se inicia con un esfuerzo dirigido a resolver la experiencia no resuelta; aquí el problema no consiste en validar lo observado o aportar nuevas observaciones, sino en ubicar e interpretar el significado de lo vivido.

Por lo común, el teórico social procura reducir la tensión entre un suceso o proceso social que considera real y algún valor que este ha transgredido. Muchos trabajos teóricos obedecen a la discrepancia entre una presunta realidad y ciertos valores, o al valor indeterminado de una presunta realidad. La elaboración teórica suele ser, por ende, un intento de enfrentar una amenaza a algo en lo cual el teórico está implicado personal y profundamente, y que valora mucho.

Mundos sociales permitidos y vedados

Podríamos sugerir que existen, para un teórico, dos tipos de mundos sociales: los permitidos (o «normales») y los vedados (o «anormales»). El teórico comienza a menudo después de ver un mundo vedado (o percibir su posibilidad). Una parte de su labor teórica constituye un intento de transformar un mundo vedado en un mundo permitido, normalizando de este modo su universo: debe eliminar o reducir la amenaza del mundo vedado, o reforzar y fortificar al permitido. De tal modo los teóricos buscan tácitamente descubrir algo: las condiciones en que los mundos vedados pueden ser transformados en mundos permitidos,

o en las cuales puede impedirse que los mundos permitidos se conviertan en vedados.

En términos generales, podríamos sugerir que dos de los métodos más importantes que aplica para esto el teórico son: primero, comunicar la importancia, necesidad o potencia, así como la bondad y valor, de lo que él considera un mundo normal; y segundo, negar, impugnar o ignorar la potencia o valor de lo que considera un mundo vedado. Por ejemplo, en el análisis que Parsons llevó a cabo sobre los «universales evolutivos», con su contraposición más que implícita de Estados Unidos y la Unión Soviética, cada uno es (para Parsons) un paradigma, respectivamente, de un mundo permitido y de un mundo vedado. En gran parte, la teoría que Parsons expone aquí y en lo fundamental de su obra está animada por el impulso de exaltar la potencia y el valor moral del mundo permitido y negárselos al mundo vedado; de dotar al primero de inmortalidad, y eliminar al segundo.

Podemos postular, como Charles Osgood, que todo el mundo de los objetos sociales posee ciertas coordenadas fundamentales, ciertas latitudes y longitudes, y que los hombres ubican todos los objetos sociales en un espacio multidimensional de atributos que corresponden, fundamentalmente, a las dimensiones de bueno y malo, de poder y debilidad. Esto implica que el impulso de asignar significado a objetos sociales entrañará, por lo menos, juicios referentes a su bondad y su potencia. Implica asimismo que, en la medida en que la teorización social se dedica a delinear significados, se empeña también en situar objetos en las dimensiones de la bondad y la potencia. Presuponiendo, como debemos hacerlo, que los teóricos sociales son fundamentalmente iguales a los otros hombres, debemos también presuponer que, sean cuales fueren sus pretensiones de estar «libres de valores», también ellos asignan significados a los objetos sociales, no solo en términos de su potencia, sino también de su bondad.

En una teoría social científica, «libre de valores», lo que ocurre no es que el teórico deje de criticar sus objetos sociales sobre la dimensión bueno-malo, sino que esta asignación, luego de haber sido convencionalmente definida como ajena a su tarea, es desplazada y efectuada, no en forma abierta, sino disimulada; sin embargo, aunque solo se le preste una atención subsidiaria, continúa activa. En síntesis, la presión tendiente a ubicar los objetos sociales en términos de su valor moral subsiste y moldea la obra de los teóricos sociales, cualquiera que sea la concepción que profesen acerca de su rol técnico.

Los juicios de valor, por ejemplo, pasan a infiltrarse en los juicios de potencia: tácitamente se considera *buenos* los objetos sociales a los cuales se atribuye potencia. (Así, aunque el enfoque fundamental de Parsons sobre valores morales compartidos destaca su potencia directa —subrayando las diferencias que ocasionan en el mundo social— y si bien rara vez formula un juicio explícito acerca de la *bondad* de tales valores, no puede haber duda alguna de que los considera, no solo potentes, sino también buenos.) Sin embargo, esta tendencia no es más que un caso especial en un conjunto mayor de casos: una tendencia general a definir los mundos sociales *permitidos* como aquellos donde, entre otras cosas, el poder y la bondad se correlacionan de manera positiva. Tal correlación es una condición general de todos los mundos

sociales permitidos. De modo correspondiente, los mundos vedados son aquellos donde 1) los objetos buenos son considerados débiles, o 2) los objetos malos son considerados fuertes.

Sugiero que una parte significativa de la teorización social es un intento simbólico de trascender mundos sociales que se han convertido en mundos vedados y reajustar las relaciones defectuosas entre bondad y potencia, restaurándolas en su condición de equilibrio «normal», y/o defender los mundos permitidos de una amenaza de desequilibrio entre la bondad y la potencia. Con la crisis de 1929, por ejemplo, las clases media y superior fueron vistas cada vez más como poderes incompetentes e insensibles de la sociedad; o sea que se las juzgó potentes, pero inmorales, y aunque conservaron su poder, su autoridad quedó debilitada. Cuando Parsons se esfuerza por demostrar que esas clases se están «profesionalizando» de manera creciente, procura destacar que se conducen con un sentido moral de responsabilidad colectiva. Con esto actúa teóricamente para restablecer el equilibrio entre poder y bondad. Para un hombre resulta sumamente doloroso y amenazador creer que lo que es poderoso en la sociedad no es bueno, como lo sería para un religioso pensar que su Dios es malo. Sin embargo, las tensiones de tales mundos vedados se reducen no solo mediante la tácita asignación de «bondad» a lo poderoso; es posible también obtener el mismo resultado por otros medios. Uno de los más habituales consiste en desautorizar o prohibir los juicios formulados en términos de la dimensión bondad, acentuando al mismo tiempo la importancia de los que se formulan en términos de potencia. El maquiavelismo, una *Machtpolitik* o una *Realpolitik*, ejemplifica esta tendencia dentro del ámbito político; la concepción de la ciencia social como libre de valores hace lo mismo en el ámbito de la sociología.

Si recordamos que la sociología moderna cristalizó en el período positivista, es evidente que los «padres» de la sociología académica no dudaban de la potencia final de la sociedad industrial que veían nacer, pero sí de su bondad o moralidad. Por eso se apresuraron a declarar la necesidad de una nueva moralidad y una nueva religión. Más aún, propusieron la ciencia en general y la ciencia social en particular como medio para descubrir una nueva moralidad y legitimar a la nueva clase media y sus instituciones. Pese a su creciente poder, a la nueva clase media le resultaba muy difícil lograr que otros estratos sociales —en verdad, casi todos los demás, ya fuera la antigua aristocracia, la nueva clase obrera o los intelectuales— la consideraran depositaria del poder social con pleno derecho. La clase media ha seguido viviendo en esta tensión permanente entre su potencia establecida y su bondad cuestionada.

Los teóricos pueden adecuarse a tales mundos vedados insinuando la bondad de lo poderoso; esto es esencialmente lo que hace el funcionalista, al mostrar que esos objetos sociales que sobreviven tienen una «utilidad» actual, ya que, en nuestro mundo, ser útil es ser bueno. Asimismo, los teóricos pueden adecuarse a los mundos vedados destacando la potencia de lo bueno, como lo hace Parsons al poner de relieve la importancia empírica de las normas morales compartidas. También se puede buscar la adaptación declarando que ciertos tipos de juicio —específicamente, los juicios de valor— pertenecen a otro ámbito o exceden la propia competencia, como hacen los sociólogos libres de va-

lores. Una concepción de las ciencias sociales como disciplinas libres de valores es un medio por el cual los sociólogos académicos pueden adaptarse a la vida en un mundo vedado, puesto que dentro de tal concepción libre de valores, los sociólogos tienen la posibilidad de afirmar que restaurar el equilibrio entre el poder y lo bueno no es su tarea, lo cual les permite adaptarse a un poder que ellos mismos pueden juzgar de dudosa moralidad.

Esta última estrategia es, esencialmente, una manera de evitar la tensión negando la propia responsabilidad en cuanto a resolverla. La elusión, sin embargo, puede emplear también una estrategia diferente. Se puede simplemente omitir toda referencia a los mundos vedados o a los Estados vedados del mundo, o bien disminuir su importancia empírica o frecuencia estadística. Así, la significación o el predominio en el mundo del poder, la fuerza, la coacción, la conspiración o la violencia ha sido durante largo tiempo ignorado o disminuido por los sociólogos liberales, quienes hasta ahora apenas si han encarado el problema de la guerra, empírica o teóricamente. Parsons nos dice que abordará a la postre el problema del poder, pero, como vimos, solo puede hacerlo redefiniendo de manera tácita al poder como autoridad; ungiéndolo en síntesis, de justiciera legitimidad. Parece haberse referido al poder, pero no lo ha hecho. En este aspecto, por cierto, Goffman, Garfinkel y Homans no difieren mucho de él. Todos eluden la confrontación intelectual con la realidad del poder directo. Para la mayoría de los sociólogos académicos, el poder sin legitimidad es una aberración embarazosa, causante de discordancias. Suelen afirmar que un mundo en el cual existe el poder sin legitimidad no sobrevivirá por mucho tiempo. Esto, en realidad, no es tanto un informe sobre sus comprobaciones como una manera de *tranquilizar*. Los sociólogos académicos comparten el impulso a lograr equilibrio entre poder y bondad. En un mundo social donde los hombres dudan de la bondad de los poderosos, eludir la realidad del poder es una estrategia reductora de discordancias tan fundamental como la de eludir los juicios de valor. El resultado es que, en definitiva, la sociología así mutilada pierde tanto realismo empírico como sensibilidad moral.

En estas observaciones, centradas en la respuesta a una discordancia entre el poder y lo bueno como fuerza capaz de moldear teorías, me propuse solamente ejemplificar la muy diferente perspectiva sobre elaboración teórica que se presenta si se parte del supuesto de que la teoría es elaborada por un hombre total, y luego se lo sigue aplicando con seriedad. Sólo me propuse, repito, exponer un ejemplo de la productividad de tal enfoque, y no asignar una significación excepcional a la discordancia poder-bondad en comparación con otras fuerzas, ni enumerar las diversas fuerzas capaces de moldear teorías que fueron mencionadas en esta obra; ni tampoco, por cierto, presentar una teoría social sistemática acerca de las fuerzas extracientíficas que actúan en la teoría social. Dicha teoría tendrá que ser presentada en una obra posterior; este volumen sólo se refiere a un estudio particular preparatorio para la empresa final.

Mi preocupación por una teoría de las teorías sociales no es sino parte de una visión más vasta; en especial de un compromiso más general con una «sociología de la sociología». En efecto, aunque vital para el

desarrollo de la sociología en su conjunto, la teoría social no es más que un elemento de su aparato intelectual, el cual es, además, solo una parte de la sociología, vista como sistema social y cultural. Por lo tanto, para obtener una perspectiva inteligible de este volumen, debo tratar de esbozar la totalidad de la cual es solo un segmento, y exponer brevemente mi concepción de una «sociología de la sociología» más general. Como no creo que exista una sola sociología de la sociología, identificaré mi concepción específica de ella dándole un nombre que la distinga: la llamaré «sociología reflexiva». La siguiente exposición de la sociología reflexiva será, en efecto, el marco dentro del cual procuraré indicar los supuestos acerca de ámbitos particulares que respaldan este estudio.

Hacia una sociología reflexiva

Los sociólogos no están más preparados que otros hombres para examinar con serenidad sus propias acciones. No más que otros están dispuestos, deseosos o en condiciones de explicar lo que realmente hacen, y distinguirlo con claridad de lo que *deberían* hacer. La cortesía profesional sofoca la curiosidad intelectual; los intereses gremiales impiden exponer defectos en público; los dientes de la devoción muerden la lengua de la verdad. Sin embargo, una «sociología reflexiva» se ocupa, primero y ante todo, de lo que los sociólogos quieren hacer en el mundo y de lo que en realidad hacen.

El desarrollo intelectual de la sociología durante las dos últimas décadas, más o menos, sobre todo el surgimiento de las sociologías ocupacionales y de la ciencia ofrece —unido a las más vastas perspectivas de la antigua sociología del conocimiento— una promisoria base para elaborar una sociología reflexiva. Ya hemos visto algunas de las primeras manifestaciones de una sociología reflexiva, en una u otra forma. Creo, en verdad, que ya hemos visto también aparecer reacciones defensivas destinadas, en realidad, a contener el impacto de una sociología reflexiva definiéndola simplemente como una especialidad técnica más dentro de la sociología.

Pero lo que más necesitan ahora los sociólogos de una sociología reflexiva no es una nueva especialización, ni otro tema para incluir en la agenda de las convenciones profesionales,[1] ni tampoco otro borboteante caudal de informes técnicos sobre los orígenes de la profesión sociológica, sus características educacionales, pautas de productividad, preferencias políticas, redes de comunicaciones, ni siquiera sus manías, flaquezas y falsedades. Hay, en efecto, maneras y maneras de llevar a cabo tales estudios y de informar sobre ellos. Algunas de ellas no nos conmueven ni estimulan; por el contrario, pueden insensibilizarnos respecto de nuestros trastornos; al permitirnos hablar de ellos con voz de ventrílocuo, solo crean la ilusión de que nos enfrentamos con nosotros mismos —ilusión que sirve para disfrazar una forma de autosatisfacción—. La misión histórica de una sociología reflexiva tal como yo la

1 M. R. Stein me hizo advertir este peligro de manera especial.

concibo sería, en cambio, *transformar* al sociólogo, penetrar profundamente en su vida y su labor diaria, enriquecerlo con nuevas sensibilidades y elevar su conciencia a un nuevo nivel histórico.

En la medida en que logre esto, y para conseguirlo, una sociología reflexiva es y tendría que ser una sociología radical. Radical, porque advertiría que no es posible avanzar en el conocimiento del mundo si el sociólogo no se conoce a sí mismo y su situación en el mundo social, y que ese avance no es independiente de sus esfuerzos por modificarse a sí mismo y por modificar esa situación. Radical, porque procura no solo conocer el mundo ajeno y exterior al sociólogo sino también transformarlo, y no solo ese mundo sino también el mundo ajeno que el sociólogo lleva dentro de sí mismo.

Radical, porque aceptaría el hecho de que las raíces de la sociología pasan por el sociólogo como hombre total, y que, por lo tanto, el problema que este debe abordar no es solamente el de cómo *trabajar*, sino también el de cómo *vivir*.

Una sociología reflexiva tiene como misión histórica trascender la sociología tal como existe en la actualidad. Profundizando nuestra comprensión de nuestro propio sí mismo sociológico y de nuestra posición en el mundo podemos, creo, contribuir simultáneamente a crear un nuevo tipo de sociólogo, capaz también de comprender mejor a otros hombres y a su mundo social. Una sociología reflexiva supone que los sociólogos debemos adquirir por lo menos el *hábito* inveterado de examinar nuestras propias creencias como ahora examinamos las de los demás.

A muchos sociólogos les será difícil aceptar que en la actualidad sabemos poco o nada acerca de nosotros mismos o de otros sociólogos, o que de hecho sabemos poco acerca de cómo determinada investigación social o determinado sociólogo llegan a ser apreciados, mientras que se menosprecia o ignora a otros. Es grande la tentación de ocultar nuestra ignorancia de este proceso limitándonos a guardar las apariencias y fingiendo que en dicho proceso participamos solamente nosotros, los científicos. En otras palabras, una de las razones básicas por la que nos engañamos y mentimos a los demás es porque somos hombres morales. Los sociólogos, como los demás hombres, confunden la respuesta moral con la empírica; en verdad, suelen preferir aquella y no esta. En gran parte, nuestras nobles formulaciones acerca de la importancia de la «verdad por sí misma» son, a menudo, una manera tácita de decir que deseamos la verdad acerca de *otros*, cualquiera que sea el costo para *ellos*; pero una sociología reflexiva implica que los sociólogos debemos renunciar al supuesto, tan erróneo como humano, de que los demás creen por necesidad, mientras que nosotros creemos, principal o exclusivamente, según los dictados de la lógica y la evidencia.

He sugerido que la sistemática y tenaz insistencia en vernos como vemos a otros, transformaría, no solo nuestro enfoque sobre nosotros mismos, sino también sobre los demás. Advertiríamos mejor la profundidad de nuestra semejanza con aquellos a quienes estudiamos. Ya no sería posible ver en ellos seres ajenos ni meros objetos para nuestra técnica y visión superiores; podríamos, en cambio, verlos como hermanos sociólogos, que tratan con variada habilidad, energía y talento, de comprender la realidad social. En este aspecto, todos los hombres se

asemejan básicamente a aquellos a quienes solemos reconocer como «colegas» profesionales, cuya diversidad de talentos y competencia no es menor. Elaborando una sociología reflexiva que evite convertirse en otra especialidad técnica más, al rigor que alcance la sociología se podría agregar un poco de piedad hacia el prójimo, y quizá las habilidades que como sociólogos poseamos permitan obtener, además de información, una modesta sabiduría.

En suma, la elaboración de una sociología reflexiva exige que los sociólogos dejen de actuar como si pensaran en términos de sujetos y objetos; de sociólogos que estudian y «legos» que son estudiados, como dos especies distintas de hombres. Hay solo una especie humana. Pero en la medida en que carezcamos de una sociología reflexiva, actuaremos con la tácita premisa de que existen dos, pese a todo el monismo de nuestra profesión de fe metodológica.

Pienso que la sociología reflexiva exige una dimensión empírica capaz de favorecer una gran variedad de investigaciones referentes a la sociología y los sociólogos, sus roles ocupacionales, problemas profesionales, órdenes constituidos, sistemas de poder, subculturas y lugar que ocupan en la totalidad del mundo social. En verdad, es posible que al subrayar el carácter empírico de una sociología reflexiva e insistir en que la moralidad metodológica de las ciencias sociales no debe ser confundida con la descripción de su sistema social y sus culturas, parezca expresar una inclinación positivista. No obstante, aunque opino que una sociología reflexiva debe tener una dimensión empírica, no creo que esta deba proporcionar una base fáctica que determine el carácter de su teoría conductora. Quiero decir con esto que no concibo la teoría de una sociología reflexiva simplemente como una inducción extraída a partir de investigaciones o «hechos». Y, más importante aún, no considero «libres de valores» estas investigaciones ni sus resultados fácticos, ya que espero que sus motivos impulsores y consecuencias finales contengan y promuevan ciertos *valores* específicos. Una sociología reflexiva sería una sociología moral.

Tal vez sea posible bosquejar esto aclarando mi concepción del objetivo o fin último de una sociología reflexiva, tanto en lo que respecta a su teoría como a sus investigaciones. El objetivo nominal de toda empresa científica es ampliar el conocimiento de alguna parte del mundo. Pero la dificultad de esta concepción reside en la ambigüedad de su noción fundamental: la de «conocimiento». Esta ambigüedad es de larga data, en especial en las ciencias sociales, donde ha sido particularmente aguda. Aunque es posible expresarla de diferentes maneras, esta ambigüedad será formulada aquí en el sentido de que el conocimiento puede ser concebido, y lo ha sido, como «información» o como «conciencia». Desde el siglo XIX, cuando fue establecida una distinción entre las ciencias naturales, por un lado, y las ciencias culturales o humanas, por el otro, esta ambigüedad implícita en el significado de «conocimiento» fue trasladada a las ciencias sociales y ha seguido siendo el centro de algunas de sus controversias fundamentales. Quienes opinaban que las ciencias sociales eran una ciencia «natural» como la física o la biología, adoptaron una concepción esencialmente positivista, afirmando que debían ser elaboradas con los mismos métodos y objetivos que las ciencias físicas. Concebían el conocimiento principalmente como «informa-

ción», como afirmaciones empíricamente confirmadas acerca de la «realidad», cuyo valor científico derivaba de sus implicaciones para la teoría racional y cuyo valor social general derivaba de las tecnologías basadas en ellas. En resumen, la ciencia así concebida tendía a producir información, ya fuera por su propio valor o para reforzar el dominio sobre el mundo circundante: conocer para controlar.

En la medida en que esta era una concepción de las ciencias físicas (no de las sociales), se trataba de una ideología que permitía 1) unir a su alrededor a toda la «humanidad» en un esfuerzo común tendiente a doblegar a la «naturaleza», contemplada implícitamente como exterior al hombre, y 2) impulsar tecnologías capaces de transformar el universo en una fuente de recursos utilizable por la humanidad en su conjunto. Tal concepción de la ciencia se basaba en el supuesto de la esencial unidad de los intereses comunes de la humanidad como especie. Era también una concepción tácitamente limitada sobre las relaciones de la especie humana con otras; postulaba el dominio de la humanidad sobre el resto del universo y su derecho a utilizarlo todo para su propio beneficio, derecho atemperado solamente por las conveniencias de la especie en cuanto a su propio bienestar a largo plazo. Si este enfoque de la ciencia expresaba el irreflexivo etnocentrismo de una especie animal en expansión, constituía también la culminación histórica del idealismo de esta especie; las limitaciones eran ignoradas bajo el empuje de la optimista sensación de que el recién concretado universalismo de la ciencia era un avance con respecto a parroquialismos más estrechos y más antiguos; y así era, en verdad.

Sin embargo, el parroquialismo humanista de la ciencia, que daba por sentada la unidad del género humano, creó problemas cuando se intentó aplicar la ciencia al estudio de la humanidad misma. Esto se debió, en parte, a que entonces se hicieron claramente visibles las diferencias nacionales o de clase, pero también —y tal vez sea lo más importante— porque los hombres esperaban ahora utilizar la ciencia social para «controlar» a los hombres mismos, como ya habían empleado la ciencia física para controlar a la «naturaleza». Tal concepción de la ciencia social partía de la premisa de que es posible conocer, utilizar y controlar a un hombre como a cualquier otro ente: ella «cosificó» al hombre. El uso de las ciencias físicas como modelo favoreció tal concepción de las ciencias sociales, tanto más cuanto que estas se desarrollaron en el contexto de una cultura cada vez más utilitaria.

Este enfoque de las ciencias sociales fue promovido por el positivismo francés. En oposición a él —y principalmente auspiciada por los alemanes y por el movimiento romántico, con su crítica total de la cultura utilitaria— surgió otra concepción de la ciencia social. Esta concepción exigía un método diferente, por ejemplo *Verstehen*, intuición clínica o empatía histórica; intimidad con el objeto estudiado, no antiséptico alejamiento de él; comunión interior, no manipulación externa. Esta concepción de la ciencia social sostenía que su meta final no era la «información» neutral acerca de la realidad social, sino un conocimiento que fuera importante para los cambiantes intereses, esperanzas y valores de los hombres, y que reforzara su conciencia del *lugar* que ocupan en el mundo social, en lugar de facilitar simplemente su *control* sobre el mismo.

En esta concepción de la ciencia social, tanto el sujeto indagador como el objeto estudiado son vistos no solo como mutuamente interrelacionados sino también como mutuamente constituidos. Se ve a todo el mundo de los objetos sociales como constituido por los hombres, por los significados compartidos que los mismos hombres otorgan y confirman, no como sustancias eternamente fijadas y que existen aparte de ellos. Por consiguiente, el mundo social no puede ser conocido mediante el simple «descubrimiento» de algún hecho externo, mediante una contemplación externa, sino también abriéndose hacia adentro. La conciencia del *sí mismo* es considerada un camino indispensable para llegar a la conciencia del mundo social. En efecto, no hay conocimiento del mundo que no sea conocimiento de nuestra propia experiencia y relación con él.

En un conocer interpretado como conciencia, no interesa «descubrir» la verdad acerca de un mundo social que se considera externo al que conoce, sino ver la verdad como surgida del encuentro de este con el mundo y de su intento de ordenar su experiencia en él. Por un lado, el conocimiento de sí mismo del que conoce —el conocimiento de quién y qué es, y de dónde está— y, por el otro, de los demás y sus mundos sociales, son dos aspectos de un proceso único.

En la medida en que se ve a la realidad social como dependiente en parte del esfuerzo, carácter y posición del que conoce, también la búsqueda de conocimiento acerca de mundos sociales depende de la *autoconciencia* del conocedor. Para conocer a otros no puede limitarse a *estudiarlos*; también debe oírse y enfrentarse *a sí mismo*. El conocer como conciencia requiere, no un simple esfuerzo impersonal de «ejecutantes de roles» fragmentados sino un esfuerzo personal cumplido por hombres totales concretos. El carácter y calidad de tal conocimiento es moldeado no solo por las habilidades técnicas de un hombre, como tampoco solamente por su inteligencia, sino también por todo lo que él es y quiere, por su coraje no menos que por su talento, por su pasión no menos que por su objetividad. Depende de todo lo que un hombre hace y vive. En último análisis, si un hombre quiere modificar sus conocimientos, debe cambiar su manera de vivir, su *praxis* en el mundo.

El conocer como búsqueda de información, en cambio, concibe el conocimiento resultante como despersonalizado; como un producto que se puede encontrar en un archivo, un libro, una biblioteca, un colega o algún otro «depósito». Tal conocimiento no tiene por qué ser recordable por un conocedor específico, ni tampoco, en verdad, necesita estar en la mente de nadie; todo lo que hace falta saber acerca de él es su «ubicación». De tal modo, el conocimiento como información es el atributo de una *cultura,* no de una persona; su significado, búsqueda y consecuencias están todos despersonalizados. El conocimiento como conciencia es una cosa muy diferente, pues no tiene existencia fuera de las personas que lo buscan y expresan. La conciencia es un atributo de las personas, aunque esté influida por la ubicación de esas personas en culturas específicas o en partes de una estructura social. Una cultura puede ayudar a que se adquiera conciencia o impedirlo, pero no puede ser consciente como tal.

Aunque la conciencia implica una relación entre personas e información, esta, pese a ser necesaria para alcanzar la conciencia, no es sufi-

ciente. La conciencia depende de la *actitud* de las personas hacia la información y se relaciona con su capacidad de retenerla y utilizarla. El quid del asunto es que la información raramente es neutral en sus implicaciones respecto de los propósitos, esperanzas o valores de los hombres. Por lo tanto, tiende a ser experimentada (aunque no expresamente definida) como «favorable» u «hostil», como consonante o disonante con los fines del hombre. Lo que hace hostil o favorable una información es su relación con los propósitos de un hombre, no lo que es «en sí misma». La noticia de que un gobierno se estabiliza es información hostil para un revolucionario, pero favorable para un conservador. La disposición y capacidad de utilizar información hostil es conciencia. La conciencia es una apertura a las malas noticias, y nace de una capacidad para superar la resistencia a su aceptación o uso. Esto se vincula inevitablemente, en algún punto vital, con la capacidad de conocer y controlar el sí mismo frente a la amenaza. De tal modo, la búsqueda de conciencia sigue basándose, aun en el mundo de la tecnología moderna, en la más antigua de las virtudes. La calidad de la obra de un científico social depende todavía de su calidad humana.

Ya sea que la «información hostil» se refiera directamente a determinada situación del mundo o a las deficiencias de un sistema establecido, técnico tal vez, de *información* acerca del mundo, la apertura hacia ella siempre exige cierto grado de autoconocimiento y valor. El sí mismo de un estudioso puede hallarse tan profunda y personalmente empeñado en su obra sobre sistemas de información como el de un revolucionario en un sistema político. Ambos conciben su labor de modos que en cierto punto solo pueden mantenerse embotando su conciencia. La capacidad de un político para aceptar y utilizar información hostil acerca de sus propios esfuerzos y situación políticos suele ser denominada «realismo». La capacidad del estudioso para aceptar y emplear información hostil acerca de su propia concepción de la realidad social y de sus intentos de conocerla, forma parte de lo que suele llamarse su «objetividad».

Como programa para una sociología reflexiva esto implica que: 1) Llevar a cabo investigaciones es solo una condición necesaria, pero no suficiente, para la maduración de la empresa sociológica. Lo que se necesita es una nueva *praxis* que transforme a la persona del sociólogo. 2) El objetivo final de una sociología reflexiva es profundizar la propia conciencia del sociólogo, acerca de quién es y lo que es, en una sociedad específica y en una época dada, y de cómo su rol social y su praxis personal afectan su obra como sociólogo. 3) La sociología reflexiva procura ahondar la autoconciencia del sociólogo y su capacidad de elaborar elementos de información válidos y confiables acerca del mundo social de otros. 4) Por lo tanto, no exige solo elementos válidos y confiables de información acerca del mundo de la sociología, ni tampoco únicamente una metodología o un conjunto de habilidades técnicas para obtenerlos. También exige una persistente adhesión al *valor* de esa conciencia que se expresa a través de todas las etapas de trabajo, y habilidades u ordenamientos auxiliares que permitan al sí mismo del sociólogo abrirse a la información hostil.

El positivismo convencional parte de la premisa de que el sí mismo es traicionero y de que, mientras permanezca en contacto con el sistema

de información, su efecto principal es darle un sesgo de parcialidad o deformarlo. Por consiguiente, se presupone que el modo de defender el sistema de información es aislarlo del sí mismo del estudioso creando distancia y destacando el distanciamiento impersonal con respecto a los objetos estudiados. Desde el punto de vista de una sociología reflexiva, en cambio, el supuesto según el cual el sí mismo puede ser aislado de los sistemas de información es mitológico. La premisa de que el sí mismo afecta al sistema de información solamente deformándolo es unilateral: no advierte que el sí mismo puede también originar una visión válida que enriquezca el estudio y motivaciones que lo dinamicen. Una sociología reflexiva aspira a profundizar la capacidad del sí mismo para reconocer que considera hostil determinada información, así como los diversos ardides que utiliza para negar, ignorar o disimular información hostil a él, y a reforzar su capacidad de aceptar y emplear información hostil. En síntesis, la sociología reflexiva no busca aislar, sino *transformar* el sí mismo del sociólogo y, por consiguiente, su praxis en el mundo.

Una sociología reflexiva, entonces, no se caracteriza por *lo que* estudia. No se distingue por las personas y problemas estudiados, como tampoco por las técnicas e instrumentos empleados para estudiarlos. Se caracteriza por la *relación* que establece entre ser un sociólogo y ser una persona, entre el rol y el hombre que lo desempeña. Una sociología reflexiva encarna una crítica a la concepción convencional de roles académicamente fragmentados y tiene la visión de una alternativa para ella. Aspira a transformar la relación del sociólogo con su obra.

Desde la década de 1920, cuando comenzó a ser institucionalizada en las universidades, la sociología norteamericana, pese a otros cambios que ha experimentado, continuó ateniéndose con firmeza a un supuesto metodológico operativo. Este podría ser denominado el supuesto del «dualismo metodológico». El dualismo metodológico gira alrededor de las *diferencias* entre el científico social y aquellos a quienes observa; tiende a ignorar sus semejanzas dándolas por supuestas o limitándolas a la atención subsidiaria del sociólogo. Requiere la separación de sujeto y objeto, y contempla su contacto con preocupación y temor. Prescribe al sociólogo el distanciamiento con respecto al mundo que estudia; lo previene contra los peligros del «vínculo excesivo». Contempla su compenetración con los «sujetos» principalmente desde el punto de vista de su efecto contaminador sobre el sistema de información.

El dualismo metodológico se basa en un temor, pero no tanto hacia lo que se estudia como hacia el *propio* sí mismo del sociólogo. En el fondo, se preocupa por establecer una estrategia destinada a enfrentar la temida vulnerabilidad del sí mismo del estudioso. Procura liberarlo del asco, la compasión o la cólera, del egoísmo o la afrenta moral, de sus pasiones y sus intereses en la suposición de que una mente sin sangre y descorporizada funciona mejor. También trata de aislar al estudioso de los valores e intereses de sus otros roles y compromisos, en el dudoso supuesto de que estos nunca pueden servir sino como anteojeras. Presupone que el sentimiento es el enemigo mortal de la inteligencia y que se puede conocer sin sentir. El dualismo metodológico se basa, en definitiva, en el tácito supuesto de que el objetivo de la sociología es el conocimiento concebido como información. De acuerdo

con esto, actúa como un poderoso inhibidor de la conciencia del sociólogo, presuponiendo paradójicamente que este, en su carácter de *persona*, puede ser modificado por todo *excepto por la misma labor intelectual* que es el centro de su existencia. De hecho, el dualismo metodológico prohíbe al sociólogo cambiar como respuesta a los mundos sociales que estudia y que mejor conoce; le exige concluir su investigación con las mismas inclinaciones y convicciones que tenía al empezar, con un sí mismo idéntico.

El dualismo metodológico se basa en el mito de que los mundos sociales se hallan simplemente «reflejados» en la obra del sociólogo, en lugar de considerarlos conceptualmente constituidos por sus compromisos cognitivos y todos sus otros intereses. Por lo común, el dualista metodológico concibe que su objetivo es el estudio de mundos sociales en su estado «natural» o no contaminado. Parece decir, como el fotógrafo: «No se fije en mí, sea natural, siga como si yo no estuviera aquí». Pero con esta actitud ignora que la reacción del grupo en estudio hacia el sociólogo es tan real y reveladora de su «verdadero» carácter como su reacción ante cualquier otro estímulo, y, además, que la reacción del sociólogo ante el grupo es una forma de conducta tan importante y significativa para la ciencia social como la de cualquier otro. Entre el sociólogo y las personas que estudia no hay una diferencia tan grande como parecen creer los sociólogos, ni siquiera con respecto al interés intelectual por conocer mundos sociales. También los que están sometidos a estudio son estudiosos ávidos de las relaciones humanas; también ellos tienen sus teorías sociales y llevan a cabo sus investigaciones.

Convencido de que no debe influir sobre el grupo que estudia ni modificarlo —excepto en los aspectos limitados que planea durante la experimentación— el sociólogo quisiera creer también que no lo hace. Prefiere, entonces, creer que él es lo que *debe* ser según su moralidad metodológica.

De tal modo, suele no prestar atención a la ramificada gama de influencias que realmente ejerce sobre los mundos sociales, oscureciendo, en tal medida, lo que en realidad hace y es. La idea de que la investigación puede ser «contaminada» presupone la existencia de investigaciones no contaminadas. Sin embargo, desde el punto de vista de una sociología reflexiva, toda investigación está «contaminada», dado que todas se efectúan desde perspectivas limitadas y todas implican relaciones que pueden influir sobre ambas partes de ellas.

El dualismo metodológico representa una fantasía acerca de la invisibilidad divina del sociólogo y de su poder olímpico para influir —o no influir— sobre quienes lo rodean, según le plazca. En contraste, para el monismo metodológico de una sociología reflexiva, los sociólogos son en realidad meros mortales; inevitablemente modifican a otros y son modificados por ellos, de maneras tanto planeadas como imprevistas, durante sus intentos de conocerlos; y conocer y cambiar son procesos distinguibles, pero no separables. Por ello, el objetivo del sociólogo reflexivo no es eliminar su influencia sobre otros, sino conocerla, lo cual exige que adquiera conciencia de sí mismo, como conocedor y como agente del cambio. No puede conocer a otros sin conocer también sus propias intenciones y sus efectos sobre ellos; no puede conocer a otros

sin conocerse a sí mismo, su lugar en el mundo y las fuerzas a que está sujeto, dentro de la sociedad y dentro de sí mismo.

El dualismo metodológico destaca la «contaminación» posible en el proceso mismo de investigación; ve el principal peligro para la «objetividad» en la interacción entre los que estudian y los estudiados. Esta es, en realidad, la estrecha perspectiva de una psicología social interpersonal que ignora las parcialidades introducidas por la sociedad *global* y las poderosas influencias que esta ejerce sobre la obra del sociólogo a través del mecanismo mediador de su carrera y otros intereses. Lo que no tiene en cuenta el dualismo metodológico es que el sociólogo no solo entra en relaciones cargadas de consecuencias con aquellos a quienes estudia, sino que estas mismas relaciones operan dentro de la órbita de las relaciones del sociólogo con quienes, directa o indirectamente, financian sus investigaciones y controlan su vida ocupacional y los órdenes constituidos dentro de los cuales trabaja. De hecho, al ignorar estas influencias mayores, el dualismo metodológico se espanta ante un mosquito, pero se traga un camello. Su pretensión de «objetividad» es habitualmente presentada de tal manera que molesta menos a quienes más la trasgreden.

La sociología reflexiva, en cambio, reconoce que en todo sistema social existe una inevitable tendencia a cercenar la autonomía del sociólogo, al menos de dos maneras: transformándolo en un ideólogo del *statu quo* y un apólogo de su política, o bien en un técnico que actúa instrumentalmente en pro de sus intereses. Reconoce que, a menudo, el *statu quo* ejerce tales influencias mediante las desiguales recompensas —esencialmente financiamiento de investigaciones, prestigio académico y oportunidades de obtener buenos ingresos— que proporciona de manera selectiva para las actividades académicas aceptables y útiles para él. En cualquier sistema social *estable*, el mecanismo de control más importante no es el empleo de la fuerza bruta, ni siquiera de otras formas no violentas de castigo, sino su permanente distribución de recompensas mundanas. Una élite hegemónica no busca ni utiliza solamente el poder, sino también una autoridad enraizada en la disposición de los demás a creer en sus buenas intenciones, a cesar sus disputas cuando aquella anuncia sus decisiones, a aceptar su concepción de la realidad social y a rechazar las alternativas que diverjan del *statu quo*. La estrategia más eficaz con que cuenta cualquier sistema social estable y sus élites hegemónicas para inducir a esa conformidad es hacerla beneficiosa. Las élites no prefieren la conveniencia pusilánime, sino el oportunismo piadoso. Sin embargo, adaptarse a los principios básicos de la política del orden constituido —es decir, aceptar la imagen de la realidad social que propicia la élite hegemónica, o al menos una imagen compatible con ella— es nada menos que traicionar los objetivos fundamentales de cualquier sociología. El precio que se paga es el embotamiento de la conciencia del sociólogo, la rendición en la lucha por conocer los mundos sociales existentes y posibles.

Así, la sociología reflexiva se basa en advertir una paradoja fundamental: la de que *aquellos que suministran los mayores recursos para el desarrollo institucional de la sociología son precisamente quienes más deforman su búsqueda de conocimiento.* Y la sociología reflexiva sabe que esto no es peculiar de un tipo determinado de sistema social es-

tablecido, sino que es común a todos. Si bien presupone que toda sociología es elaborada en determinadas condiciones sociales a cuyo conocimiento se halla profundamente comprometida, reconoce también que las élites e instituciones buscan algo en retribución por el apoyo que brindan a la sociología. Reconoce que el desarrollo de esta depende de un apoyo societal que le permite crecer en ciertas direcciones, pero al mismo tiempo la limita en otros aspectos, con lo cual la deforma. En resumen, todo sistema social mutila a la misma sociología a que da origen. Si una sociología se atribuye «objetividad» sin advertir esta contradicción y sin comprender concretamente el peligro fundamental que sus propias instituciones y élites hegemónicas representan para aquella, esto es un tácito testimonio de que el sistema ha logrado imponerle su hegemonía. Pone de manifiesto que no ha conseguido esa misma objetividad a la que tan orgullosamente jura fidelidad.

La sociología reflexiva puede asimilar la siguiente información hostil: *todos los poderes vigentes son enemigos de los ideales supremos de la sociología.* Al mismo tiempo, también reconoce que, muy a menudo, no se trata de peligros externos, pues producen sus efectos más poderosos cuando están aliados a las inclinaciones e intereses profesionales de los sociólogos mismos. Advierte plenamente que la mayor deformación de la sociología tiene lugar cuando el mismo sociólogo participa en ella de manera voluntaria. Por ello prefiere la aparente ingenuidad de la «búsqueda del alma» a la genuina vulgaridad de la «venta del alma». En la medida en que la sociología reflexiva aborda el problema de asimilar información hostil, se enfrenta con la cuestión de una sociología «libre de valores» desde dos ángulos. Por un lado, no solo niega la posibilidad, sino que cuestiona la validez de una sociología libre de valores. Por el otro, ve no solamente los beneficios sino también los peligros de una sociología comprometida con valores, ya que los hombres pueden rechazar, y rechazan, información discrepante con las cosas que valoran. Admite que los valores supremos de los hombres, no menos que sus más bajos impulsos, pueden inducirlos a engaño. No obstante, acepta los peligros de una definición valorativa, prefiriendo el riesgo de terminar en la deformación al de comenzar con ella, como ocurre con una dogmática y árida sociología libre de valores.

Asimismo, en tanto la sociología reflexiva se centra en el problema de la información hostil, tiene una peculiar conciencia de las implicaciones ideológicas y resonancia política de la labor sociológica. Comprende que en diferentes condiciones una ideología puede tener efectos diferentes sobre la conciencia; puede ser liberadora o represiva, aumentar o inhibir la conciencia. Además, los problemas o aspectos específicos del mundo social de los que una ideología puede hacernos conscientes también cambian con el tiempo. Por consiguiente, una sociología reflexiva debe tener una sensibilidad *histórica* que la alerte ante la posibilidad de que las ideologías de ayer ya no nos iluminen más, sino que nos cieguen. En efecto, dado que una información hostil implica una *relación* entre un sistema de información y los fines de los hombres, *lo que* es hostil cambiará al modificarse los fines que los hombres persigan y los problemas que deban resolver en nuevas condiciones. Una información antes hostil puede dejar de serlo; la que era favorable puede volverse hostil. Así, para una parte de la clase media —la nueva

clase media «dinámica»— con el avance de la «revolución sexual», el freudismo ha dejado de ser la fuerza liberadora que era. Además, el freudismo, en la medida en que se convierte en parte de un movimiento más amplio que interpreta el disenso político y social como síntoma de enfermedad mental, pasa ser cada vez más un instrumento de control social y comienza a cumplir una función sociológicamente represiva. De manera análoga, quizá sea necesario ahora considerar a la «buena nueva» que representó la revolución científica, y a sus efectos liberadores, como una liberación históricamente limitada. Ahora se hace necesario encarar la información hostil según la cual, en las actuales condiciones sociales, la revolución científica ha abierto la perspectiva de la autodestrucción global, y, en un plano más general, que la ciencia se ha convertido en un instrumento al cual recurren para mantenerse casi todos los sistemas sociales industriales contemporáneos. Lo que cegó a la Alemania nazi fue, entre otras cosas, su irracional ideología racista; pero lo que la hizo excepcionalmente peligrosa y destructiva fue su eficaz movilización de la ciencia y tecnología modernas en defensa de dicha ideología. Aunque este fue un caso extremo, está lejos de ser el único ejemplo de utilización de la ciencia como instrumento de dominación por parte de las sociedades modernas, muy similar al uso de la religión institucional por parte de los «antiguos regímenes» de los siglos XVIII y XIX. Pese a esto, sin embargo, la concepción occidental convencional sobre la ciencia sigue siendo en gran medida la de la Ilustración, que ve en ella una fuente de liberación cultural y bienestar humano que solo ocasional, marginal y accidentalmente se vicia.

La sociología y los tecnólogos liberales

Dentro de un espíritu similar, las ideologías liberales compartidas por la mayoría de los sociólogos norteamericanos eran, antes de la Segunda Guerra Mundial, una fuente de conciencia ilustrada. Hoy, en cambio, en el contexto de un floreciente Estado Benefactor Belicista, esas ideologías liberales sirven para aumentar el control centralizado de una clase administrativa federal siempre en aumento, así como de las instituciones fundamentales en cuyo nombre esta actúa. De tal modo, los sociólogos liberales se han convertido en los cuadros técnicos del gobierno nacional. En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo del sociólogo se ha unido con sus intereses profesionales. De esta unión ha nacido el tecnólogo liberal, productor de información y teorías que sirven para mantener a los pobres y a las clases trabajadoras sujetos tanto al aparato estatal como a la maquinaria política del Partido Demócrata, ayudando al mismo tiempo a la burocracia nacional a denunciar a los ineptos y arcaicos burócratas *locales* y a someterlos al control nacional centralizado.

Bajo el estandarte de la simpatía por los desposeídos, los tecnólogos liberales de la sociología se han convertido en investigadores de mercado del Estado Benefactor y en agentes de una nueva sociología empresarial. Aunque movidos a veces por una preocupación humanitaria por los desposeídos y los desviados, están creando, en realidad, una

nueva «sociología de los guardianes públicos», cuya misma crítica de las autoridades y aparatos intermedios de bienestar social actúa como una especie de pararrayos del descontento social, que fortalece el control centralizado de las autoridades superiores y brinda a las instituciones fundamentales nuevos instrumentos de control social. Los tecnólogos liberales de la sociología se presentan y se sienten como hombres de buena voluntad que trabajan con y por el Estado Benefactor, movidos únicamente por el deseo de aliviar la desgracia de otros dentro de los límites de lo «practicable». No dicen que su adaptación a este Estado deriva, en gran medida, de las subvenciones personales que les brinda.

Suele decirse, y con razón, que la mayoría de los sociólogos norteamericanos actuales se consideran «liberales»; habría que agregar también que el carácter del liberalismo ha cambiado. Ya no es la fe rigurosa de una minoría combativa que lucha contra un orden establecido insensible. El liberalismo de hoy es en sí mismo un orden establecido, una parte fundamental del aparato político de gobierno. Dispone de una poderosa prensa, cuyas páginas deforman la verdad tan sistemáticamente como la conservadora. El orden liberal del Estado Benefactor tiene sus héroes, cuya virtud no puede ser menoscabada con impunidad, y tiene sus mitos, cuyas deformaciones no pueden ser cuestionadas sin represalias. Como todo orden establecido, el liberal recompensa las mentiras que lo respaldan y castiga las verdades que lo molestan.

De los sociólogos se espera que, como parte del orden liberal, defiendan su causa. En suma, que a veces se espera de ellos que mientan. Como retribución, se les permite compartir el apoyo profesionalmente beneficioso del servicio social y fondos para investigación suministrados por el Estado Benefactor. La función esencial del sociólogo como tecnólogo liberal ha pasado a ser la de promover la imagen optimista de la sociedad norteamericana como un sistema cuyos principales problemas son considerados totalmente solubles dentro de las instituciones fundamentales existentes, con tal de que se destinen para ello las habilidades técnicas y recursos financieros adecuados. En otras palabras, la función del «sociólogo optimista» es asegurar a la sociedad norteamericana que puede beber con tranquilidad y sin riesgos del vaso de agua turbia.

Cada vez más, la sociología norteamericana es conducida por hombres de ideología liberal que son aliados, consejeros, celebrantes y dependientes del Estado Benefactor. Al mismo tiempo, sin embargo, a muchos de ellos les disgusta sinceramente la política *exterior* norteamericana. Una manera de adaptarse a esta anómala situación es dividir su imagen del aparato estatal norteamericano. Tienden a concebirlo como compuesto de dos partes separadas: una, un Estado Benefactor benigno y humanitario; la otra, un Estado Belicista maligno e imperialista. Presuponen, en síntesis, que el Estado Benefactor no está orgánicamente vinculado con el Estado Belicista en un solo Estado Benefactor-Belicista. Por ello, son propensos a ver en el Estado Belicista y su política exterior reaccionaria anacronismos aislados, carentes de relación significativa con la política reformista interna del Estado Benefactor.

Por esta causa, tales sociólogos son incapaces de llegar a comprender

seriamente la interrelación de política interna y externa, de su interdependencia y su relación con la crisis de las instituciones básicas de la sociedad. Sin embargo, la unidad sociológica del Estado Benefactor y el Estado Belicista, la integración de sus políticas exterior e interna, es totalmente visible en el nivel político, donde ambas están reunidas en la maquinaria del Partido Demócrata. Este ha sido *par excellence* el agente unificador que fundió en una sola moneda el aspecto benefactor con el aspecto belicista. Ha sido el partido de las aventuras imperialistas activas en el exterior, por un lado, y de la legislación social, por el otro. Por consiguiente, la alianza del tecnólogo liberal con el Estado Benefactor por medio del Partido Demócrata no puede ser sino una alianza con el Estado Belicista.

En este contexto histórico específico, el orden liberal y su ideología política son los principales responsables por el debilitamiento de la conciencia de los sociólogos norteamericanos. La deformación ideológica de la sociología norteamericana no deriva en ningún grado apreciable de definiciones convencionalmente conservadoras o reaccionarias, y menos aún radicales. Por lo tanto, su evolución, la profundización de su conciencia, dependen ahora principalmente de que se disocie de las políticas bismarckianas que hoy pasan por liberalismo. La misión histórica de una sociología reflexiva es promover una conciencia crítica del carácter del liberalismo contemporáneo, su dominio sobre la universidad y sobre la sociología norteamericana, así como de la dialéctica entre política de bienestar social y política belicista, y del papel del sociólogo liberal como investigador de mercado por cuenta de ambas. La premisa de la sociología reflexiva es que la praxis política influye en el carácter de toda sociología, y que esta, para desarrollarse, debe ahora liberarse de la praxis política del liberalismo.

Sociología reflexiva y sociología radical

He subrayado que una sociología reflexiva debe tener un carácter radical, debido en parte a que tengo serias reservas acerca de la limitación histórica y deformación elitista del humanismo tradicional. Decir que una sociología reflexiva es radical no significa, sin embargo, que sea solamente «crítica» o negadora; debe ocuparse de la formulación positiva de nuevas sociedades, de utopías, en las cuales los hombres puedan vivir mejor, tanto como se ocupa de criticar el presente. Describirla como una sociología crítica del presente no significa que aporte meramente una crítica elitista de la cultura de masas o de los males de la televisión, ni siquiera de las políticas externa o interna del gobierno. También procura averiguar cómo son elaboradas esas políticas por la matriz establecida del poder y por las élites y clases institucionalmente establecidas.

Además, una sociología radical no es solo una crítica del mundo «exterior». Su prueba decisiva no es su posición (o su pose) acerca de cuestiones alejadas de la vida personal del sociólogo. La calidad de su radicalismo se revela tanto en su diaria respuesta a los vicios comunes del medio cotidiano como en su disposición a aprobar resoluciones de-

nunciatorias del imperialismo y firmar peticiones enderezadas a remediar la miseria de las masas.

Quien proclama su apoyo al «Poder Negro» o denuncia al imperialismo norteamericano en América latina o Vietnam, pero también desempeña en su universidad el papel de sicofante de las autoridades menores, no es radical; quien pronuncia frases acerca de la necesidad de revoluciones en el exterior, pero está siempre listo para castigar a los rebeldes que hay entre sus propios estudiantes, no es radical; el académico que critica con vigor al presidente de Estados Unidos, pero se inclina servilmente ante su jefe de Departamento, no es radical; quien denuncia la política oportunista de poder, pero la practica a diario entre sus colegas universitarios, no es radical. Esta clase de personas practican uno de los más antiguos juegos de la política personal: tratan de preservar una imagen prestigiosa de sí mismos, a la par que se acomodan al más vulgar carrerismo. No buscan cambiar el mundo ni conocerlo; su objetivo es apoderarse de una parte de él en provecho propio. La integridad de una sociología radical y, por consiguiente, reflexiva, depende de su capacidad para resistir *todas* las definiciones meramente autoritativas de la realidad, y se expresa de la manera más auténtica en la resistencia a las irracionalidades de estas autoridades en un enfrentamiento directo cotidiano. La sociología reflexiva insiste en que, si bien los sociólogos necesitan desesperadamente talento, inteligencia y habilidad técnica, también necesitan coraje y valor, que se pueden manifestar día a día en las decisiones más personales y comunes. Karl Loewenstein, en su evaluación personal de Max Weber, sugiere algo de lo que esto significa en un contexto universitario:

«No podía quedarse tranquilo. En los ocho años durante los cuales lo conocí, estuvo siempre enredado en disputas académicas y políticas que libraba con implacable intensidad (...) Poseía un sentido innato e inflexible de la justicia que lo impulsaba a tomar partido por cualquiera a quien creyera injustamente tratado».[2]

Por lo tanto, el núcleo de una sociología reflexiva es la actitud que alienta hacia los ámbitos del mundo social *más cercanos* al sociólogo — su propia universidad, su profesión y sus asociaciones, su rol profesional y, cosa muy importante, sus discípulos y él mismo— y no solo hacia las partes remotas de su medio social circundante. La sociología reflexiva se distingue por su negativa a segregar lo íntimo y personal de lo público y colectivo, la vida cotidiana del acto «político» ocasional. Rechaza el viejo estilo político a puertas cerradas, tanto como en público. La sociología reflexiva no es un conjunto de habilidades técnicas, sino una concepción de cómo vivir y una praxis total.

2 K. Loewenstein, *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of our Time* Amherst: University of Massachusetts Press, 1966, pág. 100.

La sociología reflexiva como ética de trabajo

Como *ética de trabajo*, la sociología reflexiva afirma la potencialidad creadora del sabio, que opone a la conformidad exigida por las instituciones establecidas, por las organizaciones profesionales, por la respetabilidad universitaria y por los roles culturalmente rutinizados. Rechaza la tendencia intrínseca de todo rol profesional a estandarizarse y ser copado por farisaicos autosuficientes. Repudia la tendencia de los profesionales a elegir lo seguro, con sus recompensas modestas y estables, al riesgo de la discrepancia. Prefiere a quienes sean capaces de asumir riesgos intelectuales y posean el coraje necesario para arriesgar su carrera por una idea. En el fondo, a la sociología reflexiva le interesa más la creatividad de una realización intelectual que su confiabilidad: rechaza la domesticación de la vida intelectual.

La sociología reflexiva, como ética de trabajo, se pronuncia contra todas las actuaciones pedestres o mediocres. Detesta la tendencia a transformar toda tarea intelectual en rutina impersonal, tendencia que, a fin de cuentas, es el centro del profesionalismo rígido y «sensato». Exige al pensador, con insistencia, toda la frescura y seriedad con que sea capaz de reaccionar. La sociología reflexiva sabe lo poco que cuesta ser un miembro respetado de una profesión establecida; sabe que las pirámides del respeto suelen estar erigidas sobre una apariencia de sobriedad y conformidad, y no sobre la calidad y logro intelectuales. Y siempre y en todas partes, previene al estudioso de que existe una diferencia fundamental entre él y su profesión; que su profesión posee una especie de inmortalidad, pero él no. Debe decir lo que tiene que decir aquí y ahora, movilizar todos los recursos creativos de que dispone y utilizarse por entero, corresponda esto o no a los requisitos estandarizados de su rol profesional.

Cuando los hombres se dejan fascinar por las exigencias de las prescripciones culturales, cuando no prestan oídos a sus propios impulsos interiores, ignoran sus propias inclinaciones o actitudes y no comprenden que pueden vivir y contribuir como estudiosos de *muchas* maneras valiosas, sus vidas comienzan entonces a ser trágicas. Pueden escapar de la tragedia cuando advierten que no necesitan dejarse asimilar por sus máscaras culturales; cuando hacen hincapié en la diferencia entre ellos y sus roles; cuando insisten en que ellos son la medida de las cosas y quienes la aplican: es un hombre con otros hombres o un hombre contra otros hombres, pero no un hombre contra las normas de la cultura y los requisitos de los roles.

Para ello, los hombres deben aceptar como auténticos sus talentos específicos, sus variadas ambiciones y su experiencia del mundo. Si descubren que estos se hallan lejos de los requisitos de su cultura y su rol, deben al menos enfrentar la diferencia, si no aceptarla. Deben tener en cuenta la posibilidad de que sus experiencias personales, impulsos y talentos particulares tengan tanto derecho a ser escuchados como las normas culturales, sin dejar de admitir la de que quizá se hayan equivocado de oficio. Cuando los hombres *comunes* consiguen esto, ya no necesitan cargar inevitablemente con la sensación de su propio fracaso e insuficiencia. Cuando los *grandes* hombres consiguen esto, ya no necesitan proyectar una exagerada imagen de sí mismos como

dioses. Cuando hombres comunes y grandes consigan esto, unos y otros comprenderán que el valor de su contribución humana basta para justificar sus vidas.

Los hombres superan la tragedia cuando se utilizan totalmente, cuando utilizan lo que tienen y lo que son, sean lo que sean y estén donde estén, aunque para esto deban ignorar las prescripciones culturales o conducirse de maneras innovadoras, no definidas por sus roles. El sentido trágico no deriva del sentimiento de que los hombres están siempre por debajo de lo que la historia y la cultura exigen; deriva, más bien, del sentido de que han sido menos de lo que podían haber sido, de que se han traicionado innecesariamente a sí mismos; que han renunciado innecesariamente a realizaciones que no habrían perjudicado a nadie. La empresa sociológica, como otras empresas, adquiere un sentido trágico cuando los hombres sospechan que han desperdiciado su vida. Al limitar su labor a los requisitos de un paradigma exigente e irrealizable, los sociólogos no se aplican totalmente a su obra, y, en verdad, al dejarlas inexpresadas sacrifican ciertas partes de sí mismo: sus impulsos lúdicros, sus presentimientos no verificados, su imaginación especulativa.

Cuando los sociólogos adhieren compulsivamente a un modelo de ciencia avanzada que consume su vida, hacen una apuesta metafísica. Apuestan a que ese sacrificio es «lo mejor para la ciencia». No pueden confirmar si es realmente así o no, pero a menudo no necesitan otra confirmación adicional que el dolor que este autoconfinamiento les impone. Lo que quiero expresar, por supuesto, no es que un sociólogo pueda vivir sin hacer tal apuesta metafísica, sino que tiene varias posibilidades. Puede apostar a que el paradigma o modelo de ciencia prescripto en la actualidad es más correcto y digno de confianza que sus propios impulsos «erráticos». En resumen, puede apostar *contra* sí mismo. Pero también puede apostar *por* sí mismo. O sea, que puede confiar en sus propios impulsos, experiencias personales, aptitudes específicas y todas las facultades menores de aprehensión (como las llamaba Gilbert Murray) que estos le proporcionan. Sin embargo, que el sociólogo no tiene por qué apostar de una sola manera no significa que pueda efectuar un número ilimitado de apuestas. Si el problema básico es cómo vincularse, como persona, con los requisitos de su rol de sociólogo, tanto los sociólogos como los demás parecen disponer de una cantidad limitada de soluciones.

Como cualquier otro rol social, el rol culturalmente estandarizado del sociólogo puede ser concebido como un «puente» que facilita y restringe al mismo tiempo, ya que permite a los hombres «superar» ciertos obstáculos al precio de limitar el «otro lado» a que podrían llegar. Los roles sociales, además, son siempre puentes inconclusos, invariablemente incompletos, que solo cubren una parte del abismo. Este carácter incompleto es el problema eterno, de modo que ni siquiera quienes respetan el puente pueden confiar totalmente en que llegarán sanos y salvos al otro lado.

Respecto de esta situación puede adoptarse un número limitado de actitudes. Alguien, por ejemplo, puede decir: Sea; si así son los puentes, debemos aprender a aceptarlos, por imperfectos que sean. De allí en adelante puede pasearse de un lado a otro por el trozo terminado del

puente, sentándose a veces en el borde inconcluso para mirar hacia abajo. Otro, en cambio, dirá tal vez: Agradezcamos lo que tenemos, y retribuyamos a quienes lo construyeron continuando su labor, y agregando cada uno su modesto tablón. Quizá de vez en cuando descanse en el borde, con los pies colgados en el vacío. En ambos casos, no se puede por menos de experimentar una sensación trágica, un triste deseo fantasioso de que las cosas no sean así.

Existe, sin embargo, otra posibilidad. Alguien puede sentir que hay una cosa indudable: el puente nunca estará terminado, su vida seguramente sí. Por ello, quizá se arriesgue a tomar impulso y saltar desde el borde inconcluso hasta la orilla que cree ver del otro lado. Tal vez haya visto bien y calculado adecuadamente sus poderes. Si es así, será aclamado. Pero acaso haya calculado mal lo uno y lo otro. Si es así, se mojará un poco. Quizá logre nadar de vuelta hasta la orilla, aunque no aclamado ni mucho menos. En todo caso, habrá comprobado hasta dónde puede ver y hasta dónde llegar con su salto. Y aunque no se vuelva a tener noticias suyas, quizá los que todavía vacilan en el borde aprendan algo útil.

Historia y biografía: un desfasaje

Una sociología reflexiva es, como debe serlo, una sociología con sensibilidad histórica, ya que para profundizar la conciencia de los sociólogos debe, en parte, ofrecerles una conciencia de sí mismos, de su propio carácter en evolución histórica y del lugar que ocupan en una sociedad que también evoluciona históricamente. Considera a todos los hombres profundamente moldeados por su pasado común, por sus culturas y sistemas sociales en evolución. Sin embargo, no ve en ellos agentes inertes de alguna fuerza social inexorable ante la cual deban inclinarse, ni omnipotentes señores de un proceso histórico que pueden manejar a voluntad. La sociología reflexiva cree que existe un inevitable «desfasaje» entre el hombre y la sociedad.

En gran parte, tal desfasaje entre el hombre y la sociedad, así como entre el hombre y la historia, deriva del carácter del hombre como ser biológico y como especie animal en evolución. La excepcionalidad del hombre está inserta en una índole específica que lo dota de tejidos, órganos y potencialidades químicas tanto para la razón como para la pasión; una y otra tienen sus raíces en su naturaleza animal. Cada uno de estos aspectos del hombre limita y refuerza al mismo tiempo al otro. Sin la química de la pasión, el hombre sería una computadora; sin los poderes simbólicos de la razón, sería un «mono desnudo». Su capacidad para la creación, la sociabilidad y la solidaridad, por un lado, y para la mutua destrucción y agresión, por el otro, son tan inherentes a sus pasiones animales como específicamente moldeadas por sus facultades razonadoras y creadoras de símbolos. Ningún animal que posea tan enormes poderes de razonamiento como el hombre puede ser totalmente perverso o indiferente a las necesidades de los demás; ningún animal con un potencial de estímulo sexual tan cargado y siempre listo como el hombre puede ser del todo razonable o dócil. A quienes

quieren un hombre totalmente sumiso y controlable les convendría castrarlo. No hay que confundir la necesidad de socialidad del hombre con un impulso exclusivo hacia una amable sociabilidad.

Si las necesidades históricamente evolucionadas de la sociedad establecen límites dentro de los cuales los hombres deben tratar de sobrevivir y desarrollarse, también las necesidades individuales y como especie de los hombres fijan límites que cualquier sociedad, a su manera, debe tener en cuenta. Los hombres no solo procuran satisfacer necesidades que han aprendido en la sociedad o que «su cultura les ha enseñado» También se esfuerzan por concretar sus potencialidades individuales y como especie, y buscan realizarse no menos que reducir tensiones. Vista de esta manera, pues, la sociedad está hecha por y para la especie humana, tanto como el hombre es hecho por y para la sociedad. La especie utiliza una sociedad dada mientras esta satisface necesidades humanas y aumenta la posibilidad de realización del hombre. La especie humana y sus diversas sociedades no están unidas para siempre. A su debido tiempo se enfrentan como antagonistas; luego, como ya ha sucedido con frecuencia, la especie deja de lado la sociedad que creó, y avanza.

Según gran parte de la sociología que en la actualidad predomina en Estados Unidos, la medida de todas las cosas no es el hombre, sino la sociedad. Esta concepción de la sociología y de la sociedad tuvo valor en otra época, porque ponía de relieve en qué medida los hombres son moldeados por un ambiente constituido por otros hombres, dependen unos de otros, se causan unos a otros sufrimientos o placer; porque destacaba que los hombres no son simples esclavos de fuerzas naturales, biológicas o geográficas. Esta concepción del hombre y de la sociedad fue antes —al menos cuando estaba desprovista de nostalgia medieval— un antídoto benigno contra la cultura burguesa individualista y competitiva que cristalizó en el siglo XIX. Hoy, en cambio, el contexto es un Estado Benefactor-Belicista cada vez más burocratizado, centralizado y aprisionado en una cadena de comités. Así, esta subordinación del individuo al grupo que es inherente a la sociología sirve, no tanto para recordar a los hombres lo que se deben unos a otros como para racionalizar la conformidad con el *statu quo*, la obediencia a la autoridad establecida y una restricción que refrene la premura; en lugar de ser una invitación a aprovechar las oportunidades, se convierte en una advertencia acerca de límites.

Si la sociología reflexiva rechaza la ideología imperialista de hombres que tratan de dominar un universo al que tácitamente consideran «suyo», advierte, al mismo tiempo, que dentro de ese universo existen algunos ámbitos que pertenecen o deberían pertenecer a los hombres, y que son los ámbitos de la cultura y la sociedad. Así, una sociología reflexiva tiene, como parte central de su misión histórica, la tarea de ayudar a los hombres a tomar posesión de lo que es suyo —la sociedad y la cultura— y a saber quiénes son y a qué pueden aspirar. Desde el punto de vista de una sociología reflexiva, los hombres viven en sociedad, pero no solamente en ella; viven en la historia, pero no solo allí. Recorren el ciclo de su existencia, persiguen sus vocaciones y establecen sus familias dentro de civilizaciones, culturas y sociedades que los rodean. Las preocupaciones e intereses de los hombres derivan,

en gran medida, de esas entidades mayores y coinciden con ellas; sin embargo, esto es así solo en parte, nunca *in toto*. Por profunda que sea la identificación y la dependencia de los hombres con respecto a una causa o un grupo, y por exitosa que sea la primera o benigno el segundo, siempre hay momentos en sus vidas en que deben seguir solos, en que se hace dolorosamente evidente que su causa y su grupo no constituyen la totalidad de su existencia personal.

En esta disparidad entre biografía e historia es fundamental el hecho de que los hombres mueren. Hay una permanente e irreductible tensión entre la pasión con que podemos entregarnos a nuestros compromisos sociales y el hecho de que en cualquier momento la muerte puede interrumpir nuestra actividad de manera total y eterna. En ocasiones, la inconcebible permanencia de la muerte resulta concebible, haciendo de pronto que nuestros sinceros compromisos sociales parezcan tan básicamente efímeros como los juegos de un niño. En instantes de tranquilidad, entrevemos que mentir por dinero, ejercer violencia por el poder, hacer daño por amor, son actitudes tan dementes como matar a un adversario para ganar una partida de ajedrez. Sin embargo, si eludimos el compromiso apasionado, si nos negamos a tomarlo seriamente, entregamos nuestros destinos al control de quienes lo hacen. Debemos, pues, participar, ya que una «triste necesidad» nos lo impone; pero podemos hacerlo *alegremente*, en la medida en que luchamos contra una existencia inhumana y que adquirimos en esta lucha el sentido de nuestros poderes y méritos y ayudamos a otros a hacer lo mismo. El propio carácter efímero de las cosas hace más imperativo, no menos, librar una batalla para colmar la limitada existencia de que disponen los hombres.

La sociología reflexiva, sin embargo, insiste en la realidad de esos diferentes niveles en que viven los seres humanos —en la realidad de la diferencia entre la sociedad o historia colectiva y la biografía individual— y reconoce que estos se ven obligados, de manera evidente o tácita, a tener en cuenta esa diferencia y a asignarle algún significado. La sociología académica convencional se basa en una metafísica que impide advertir esto con nitidez. La sociología reflexiva, en cambio, insiste en la realidad de esos diferentes niveles y de las tensiones existentes entre ellos. Ve que la historia, la cultura y la sociedad nunca agotan la biografía; que en todas partes los hombres viven una existencia cuyos «cabos sueltos» procuran constantemente unir. En otra época ese esfuerzo de integración fue, en cierta medida, tarea de la religión. Las religiones occidentales trataron, entre otras cosas, de tender un puente entre los diferentes niveles de existencia, atribuyéndoles origen común en un Ser Supremo que los gobernaba. Con el colapso de las religiones tradicionales en los siglos XVIII y XIX, la ciencia pasó a obrar de manera creciente, aunque subrepticia, como filosofía integradora de la vida. En lugar de ver en el hombre, la sociedad y la especie una parte de una totalidad creada por Dios, la ciencia trató de integrar la existencia dando tácitamente por sentada la unidad y hegemonía de la especie humana. En lugar de colocar a Dios en el centro de gravedad ideológica, situó en él al hombre y la sociedad. Desde este punto de vista, el resto del universo era un imperio a la espera de ser reclamado, conquistado y explotado en beneficio del

hombre. Presumiblemente, estaba allí para ser conocido, y había que conocerlo para poder utilizarlo. La ciencia, en suma, trató de unificar la experiencia humana sancionando y autorizando el imperialismo de la especie, y presentando ante los hombres la promesa de riquezas inimaginadas, nacidas de su nuevo poder. Tal vez el mundo de la ciencia-ficción, o incluso los recientes intentos científicos de buscar en otras partes del universo señales de inteligencia, sean indicios de que la humanidad ha comenzado a intuir vagamente las sombrías deficiencias del etnocentrismo humano: sospechar que el *homo sapiens* no está solo en el universo equivale a sospechar que acaso el universo no sea nuestro. Uno de los absurdos de nuestro tiempo es que el mundo de la ciencia-ficción se basa a veces en una ética más humana, y quizás en una percepción más sana de la «realidad», que el mundo de la ciencia social.

La sociología reflexiva se autoexamina

En esta concepción de la sociología reflexiva están delineados los supuestos acerca de ámbitos particulares que sé que mantengo, y que inevitablemente han impregnado mi examen de la teoría social. Sin embargo, es solo una entre tales formulaciones, similar a otras que surgen ahora entre otros especialistas en ciencias sociales. Es, en mi opinión, uno de los muchos signos que revelan una inminente transformación en las ciencias sociales. Todos, sin embargo, manifiestan una común preocupación por profundizar la autoconciencia del científico social y su praxis, que adopta a menudo la forma de un intento de construir una sociología de la sociología. ¿Por qué se plantea ahora ese intento? ¿En qué condiciones surge ahora una necesidad expresa de reconstruir la sociología (ya que en el movimiento hacia una sociología de la sociología están implícitas tanto una crítica como una reconstrucción de la sociología académica convencional)? ¿Puede una sociología de la sociología —o una sociología reflexiva como una versión de esta— explicarse a sí misma?

Aunque por ahora no puedo sino aventurar una conjetura, sospecho que esas nuevas tendencias de la sociología implican un creciente alejamiento con respecto a la sociología que antes era convencional en Estados Unidos. ¿Qué circunstancias estimulan tal alejamiento? Según creo, este deriva en parte de que los sociólogos y otras personas se distancian cada vez más del *conjunto* de la sociedad en que trabajan y viven, y *también*, al propio tiempo, de que advierten mejor los modos en que su sociología se está integrando de manera inextricable a esa misma sociedad. Es decir que, por sí sola, la alienación respecto de la sociedad en su conjunto no habría predispuesto a los sociólogos a criticar su propia profesión y sus sistemas establecidos, si no hubieran sentido que estos se relacionan con toda la sociedad. Pero a medida que su profesión y los sistemas establecidos de esta reciben creciente apoyo del Estado Benefactor y colaboran abiertamente con él, a medida que los sociólogos van y vienen con frecuencia cada vez mayor entre sus universidades y los centros de poder, a medida que hacen

oír su voz cada vez más a menudo en estos últimos y a medida que sus ambientes inmediatos de trabajo —las mismas universidades— son absorbidos por el complejo Fuerzas Armadas-Industria-Bienestar Social que se está consolidando, se vuelve evidente que la sociología ha llegado a depender peligrosamente de ese mismo mundo que se comprometió a estudiar con objetividad.

Esta dependencia no armoniza con el ideal de la objetividad. Al sociólogo le resulta cada vez más difícil ocultarse a sí mismo el hecho de que no está cumpliendo su promesa, que no es quien afirmaba ser y que está quedando más estrechamente atado al sistema respecto del cual había prometido mantener distancia. Comienza una crisis en la sociología actual, no solo debido a los cambios generales en la sociedad, sino también a que estos cambios están transformando el territorio *local* del sociólogo, su propia base universitaria. Ya no se puede fingir que la «corrupción» existe solamente «afuera», en el bajo mundo que rodea a la universidad, ni que es algo que solo se conoce por los periódicos; ha llegado a ser muy evidente en el diario contacto de los pasillos universitarios. Un hombre puede comenzar a apartarse de sus semejantes cuando el parecerse a ellos deja de enorgullecerlo.

Podríamos decir que la «sociología del conocimiento» antigua o clásica surgió en respuesta a una experiencia muy especial y a la particular realidad personal que esta engendró: la experiencia de las deformaciones intelectuales sutilmente producidas por las diferencias de ideología política que tienen raíces *de clase*. La sociología del conocimiento se basó en la conciencia de que los intelectuales o académicos podían ser moldeados, informados o deformados por esos otros compromisos «ajenos» del estudioso. Una sociología reflexiva o sociología de la sociología se basa, en cambio, en un tipo diferente de experiencia: aquella que nos advierte que las fuerzas que la están llevando a traicionar sus compromisos no son solo externas a la vida intelectual sino *internas* de su propia organización social e insertas en su subcultura específica. Se basa en la conciencia de que el académico y la universidad no solo están sometidos a un mundo más amplio sino que son también agentes activos y voluntarios de la deshumanización de ese mundo. Es obvio que el mundo vedado ha penetrado en el enclave que antes parecía protegido, que cada vez más se ve en el enclave mismo un mundo vedado.

Esta crisis no puede ser resuelta refugiándose en las concepciones tradicionales de una sociología «pura» aunque solo sea porque el mundo exterior a la universidad no la dejará a esta de lado, y porque el mundo interno de ella no quiere, por buenas o malas razones, ser dejado de lado.

La sociología actual ha «triunfado», al menos en lo referente a sus ambiciones mundanas; ahora descubre que su nuevo éxito la amenaza con un antiguo fracaso. Las nuevas concepciones autocríticas de la sociología y el creciente alejamiento respecto de la sociología académica «normal» forman parte de un intento de escapar a las presiones y tentaciones del mundo que rodea e impregna a la universidad; pero, al mismo tiempo, reclaman de la sociología una nueva imagen de sí misma y una misión histórica que le permita actuar humanamente en el mundo.

Tratan de conservar su recién descubierta potencia sin abandonar sus viejos valores. De los muchos que oigan el llamado a esta nueva misión de la sociología, solo serán «elegidos» aquellos que comprendan la imposibilidad de construir una nueva sociología sin emprender una nueva praxis.

Bibliografía en castellano *

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 1968.

Althusser, L., y otros, *Para leer El capital*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 1969.

Berger, P. L., ed., *Marxismo y sociología*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.

Durkheim, E., *De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1967.
El socialismo, Buenos Aires: Schapire, 1970.
Las reglas del método sociológico, Buenos Aires: Schapire, 1970.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México: Siglo Veintiuno, 1968.

Fromm, E., *Humanismo socialista*, Buenos Aires: Paidós, 1966.
Marx y su concepto del hombre, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.

Gross, Ll., *Ensayos sobre teoría sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu editores, en preparación.

Guntrip, H., *Estructura de la personalidad e interacción humana*, Buenos Aires: Paidós, 1971.

Marcuse, H., *El marxismo soviético*, Madrid: Revista de Occidente, 1967.

Marx, K., *El capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1959.
Manifiesto comunista, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

Merton, R. K., *Teoría y estructura sociales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

Mills, C. W., *La élite del poder*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Moore, W., *Las relaciones industriales y el orden social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

Nisbet, R., *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2 vols., 1969.

* Versiones castellanas de los títulos que aparecen seguidos de ⁂ a lo largo de la obra.

Parsons, T., *El sistema social*, Madrid: Revista de Occidente, 1966.
Ensayos de teoría sociológica, Buenos Aires: Paidós, 1967.
Estructura y proceso en las sociedades modernas, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
La estructura de la acción social, Madrid: Guadarrama, 2 vols., 1969.
La sociología norteamericana contemporánea, Buenos Aires: Paidós, 1969.

Platón, *Leyes*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 2a. ed., 1972.

Polanyi, M., *El estudio del hombre*, Buenos Aires: Paidós, 1966.

Poulantzas, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México: Siglo Veintiuno, 1970.

Smelser, N., *Sociología de la vida económica*, México: UTEHA, 1965.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Instituto de Derecho Privado, 1951; corresponde al vol. I, págs. 1-206 de la edición alemana *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, Tubinga: Mohr, 1920-21.

Zeitlin, I., *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.

Indice

9 Prólogo

11 Primera parte. Sociología: contradicciones e infraestructura

13 1. Introducción: Hacia una crítica de la sociología
27 2. Sociología y subsociología
64 3. Cultura utilitaria y sociología
88 4. Qué sucedió en la sociología: un modelo histórico de desarrollo estructural

157 Segunda parte. El mundo de Talcott Parsons

159 5. El Parsons de la primera época
188 6. El completamiento del mundo: Parsons como analista de sistemas
229 7. El moralismo de Talcott Parsons: religión, devoción y búsqueda de orden en el funcionalismo
264 8. El poder y la riqueza según Parsons

313 Tercera parte. La crisis de la sociología occidental

315 9. La crisis de la sociología occidental (I). El vuelco hacia el Estado Benefactor
343 10. La crisis de la sociología occidental (II). La entropía del funcionalismo y el surgimiento de nuevas teorías
377 11. De Platón a Parsons: infraestructura de la teoría social conservadora
407 12. Apuntes sobre la crisis del marxismo y el surgimiento de la sociología académica en la Unión Soviética

435 Cuarta parte. Epílogo: el teórico se recobra parcialmente

437 13. La vida de un sociólogo: hacia una sociología reflexiva
465 Bibliografía en castellano

40$69700
gandhi
$41850